SOBRE EL INTELECTO

Abū-l-Walīd Ibn Rušd
(Averroes)

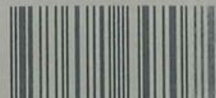
Edición e introducción de Andrés Martínez Lorca



SOBRE EL INTELECTO



ISBN 84 - 8164 - 707 - 1



La psicología constituyó un tema de interés permanente y principal para el filósofo cordobés Averroes. A lo largo de más de treinta años, y de manera inusual en él, llegó a comentar hasta tres veces (en forma de compendio, de paráfrasis y de comentario literal) el breve tratado aristotélico *Sobre el alma*, que constituye una introducción general a las obras biológicas del Estagirita. Aristóteles teoriza sobre el alma con mirada de naturalista. Averroes, por su parte, continúa y profundiza el naturalismo aristotélico.

La cuestión principal a la que intenta responder Averroes en su triple lectura del innovador texto aristotélico es ésta: ¿cómo funciona la mente humana? De ahí que el eje de su psicología sea la noética y que el término «intelecto» represente el objeto central de su reflexión. Una de las múltiples dificultades que surgen en este proceso explicativo puede resumirse así: ¿cómo es posible que el ser humano, individual y perecedero, pueda alcanzar una verdad científica universal y eterna? Las teorías de Averroes aquí expuestas significaron una verdadera revolución en el pensamiento medieval, provocaron las más vivas polémicas en el ámbito filosófico-teológico y abrieron el camino a la autonomía científica de la psicología.

La presente edición ofrece los principales fragmentos de los tres comentarios averroístas dedicados al estudio de la facultad racional. Es la primera vez que se reúnen en un solo libro tales textos. Las traducciones respectivas son obra de Salvador Gómez Nogales, Abdelali Elamrani-Yamâl y Andrés Martínez Lorca. El volumen se abre con un amplio análisis de la noética de Averroes, que tiene en cuenta el conjunto de su obra, si bien el hilo conductor es, por razones obvias, el *Gran Comentario al libro* Sobre el alma *de Aristóteles*, su escrito de tema psicológico más valioso, aunque prácticamente desconocido hasta ahora en castellano. Como ayuda a los estudiosos, el editor ha elaborado también un Léxico trilingüe (latín-griego-castellano) de los términos fundamentales de la noética aristotélico-averroísta y una amplia Bibliografía centrada en las fuentes.

Andrés Martínez Lorca, editor de este volumen, es catedrático de Filosofía Medieval en la UNED (Madrid) y director desde su creación de la colección «Al-Andalus. Textos y Estudios». Además de numerosos artículos sobre filosofía griega y medieval, ha publicado, entre otros, los siguientes libros: *La psicología de Averroes. Comentario al libro sobre el alma de Aristóteles* (en colaboración con S. Gómez Nogales, 1987), *Átomos, hombres y dioses. Estudios de filosofía griega* (1988) y *Ensayos sobre la filosofía en al-Andalus* (editor, 1990). Ha sido también editor de *Al encuentro de Averroes* (1993) y colaborador de Eloísa Llavero Ruiz en la edición de Sā'id Al-Andalusī, *Historia de la filosofía y de las ciencias o Libro de las Categorías de las naciones* (2000), ambos títulos publicados en esta misma colección.

SOBRE EL INTELECTO

SOBRE EL INTELECTO

Abū-l-Walīd Ibn Rušd (Averroes)

Edición e introducción de Andrés Martínez Lorca





EDITORIAL TROTTA

AL / ANDALUS
Textos y Estudios

Dirigida por Andrés Martínez Lorca

Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: editorial@trotta.es
http://www.trotta.es

ISBN: 84-8164-707-1
Depósito Legal: M-38.463-2004

Impresión
Marfa Impresión, S.L.

A la memoria
del intelectual palestino
Edward W. Said

ÍNDICE

AVERROES
SOBRE EL INTELECTO

PRÓLOGO

Este libro, como todos, tiene su pequeña historia, que conviene ahora recordar. En la primavera de 1986, Salvador Gómez Nogales y yo comenzamos a preparar la versión castellana del *Epítome* De Anima de Averroes, cuya edición crítica del texto árabe había publicado él mismo un año antes con el patrocinio internacional de la Mediaeval Academy of America y de la Union Académique Internationale. Acordamos que él revisara la traducción que ya tenía lista y la anotara ampliamente; yo, por mi parte, haría una introducción general a la psicología de Aristóteles, basada en el estudio del texto griego a la luz de la reciente historiografía filosófica. Trabajé a fondo el *De Anima* y pude comprobar entonces la falta de buenos estudios generales sobre el tema en nuestra bibliografía. A finales de 1987, y cuando acababa de morir Gómez Nogales en un desgraciado accidente de tráfico, publiqué en la UNED esa obra de Averroes que incluía la primera traducción del *Epítome* a una lengua moderna, acompañada de 446 notas, un breve prólogo del traductor, una extensa introducción mía al *De Anima*, índices y un glosario español-griego-árabe. Éste fue el comienzo de mi interés filosófico por la psicología aristotélico-averroísta. Puede decirse que mi maestro y amigo me contagió su pasión por ella.

En años posteriores impulsé la renovación de los estudios sobre Averroes a través tanto de la docencia de la filosofía medieval en mi Universidad, la UNED, como de la investigación propia de su pensamiento y de la edición. Fruto de ello fue la publicación de los volúmenes *Ensayos sobre la filosofía en al-Andalus* (Anthropos, Barcelona, 1990), y *Al encuentro de Averroes* (Trotta, Madrid,

1993), que tuvieron buena acogida entre los medievalistas españoles y extranjeros, así como de varios artículos científicos en revistas especializadas.

Con motivo del centenario de la muerte de Averroes celebrado en 1998, preparé varias conferencias cuyo eje central fue el estudio de diversos aspectos de la psicología averroísta. Entre ellas debo destacar la comunicación presentada al Simposio Internacional que, bajo el título *Averroes and the Aristotelian heritage*, tuvo lugar en el Istituto Universitario Orientale de Nápoles, dirigido por la profesora Carmela Baffioni.

Mis frecuentes lecturas de los textos de Averroes, la evolución de los estudios sobre el filósofo cordobés en el ámbito internacional y mi interés en la recepción de Averroes por la Escolástica, incluido el llamado «averroísmo latino», me llevaron al convencimiento de que era necesario investigar a fondo la psicología del filósofo cordobés en su conjunto, pero de modo preferente en la principal obra, el *Tafsîr del* De Anima, y que había que centrarse en la noética, por constituir el núcleo conceptual de dicho comentario. Me animaba a ello el observar que, si bien Gómez Nogales comenzó a leerla y a difundirla en algunos de sus primeros artículos, pronto abandonaría esta línea de investigación para concentrarse en la preparación de la futura edición crítica del *Epítome* De Anima, en su traducción castellana, a cuya génesis me acabo de referir, y en la redacción de diversos trabajos relacionados con este inicial comentario de Averroes al tratado aristotélico *De Anima*, luego superado por sus escritos posteriores, y en especial por el *Tafsîr* o *Gran Comentario*. Entre los estudiosos españoles, dejando a un lado la inteligente síntesis de Miguel Cruz Hernández en su conocida monografía, sólo Idoia Maiza se esforzó en hacer una cala en el *Tafsîr*, con la finalidad de contextualizar la aportación a la psicología del *Tahâfut*, en una valiosa tesis doctoral que, bajo mi dirección, leyó el año 1997 en la UNED y que se ha editado no hace mucho tiempo (*La concepción de la filosofía en Averroes. Análisis crítico del* Tahâfut al-tahâfut, Trotta/UNED, Madrid, 2001). En conclusión, no existe hasta ahora en castellano ningún análisis global del *Tafsîr del* De Anima, ni tampoco estudios parciales sobre el mismo, salvo los artículos que hace más de treinta años publicara Salvador Gómez Nogales.

Esta laguna es tanto más llamativa cuanto que la psicología aristotélica fecundó el pensamiento medieval gracias a Averroes, y, además, la innovadora noética de éste trajo como consecuencia,

según ha escrito Alain de Libera, el «haber abierto la mayor crisis filosófica que haya conocido Occidente en estos mil años de historia olvidada que se llama Edad Media». Ese olvido entre nosotros sólo se puede explicar por la extrema dificultad del tema, por la ausencia de bibliografía secundaria y por la descarnada edición crítica de la traducción latina (único texto disponible, ya que desapareció el original árabe y no se conserva tampoco traducción hebrea) que deja al lector sumido en la perplejidad.

Tales dificultades filológicas y filosóficas me han tentado en más de una ocasión a abandonar este estudio que ahora sale a la luz como libro. No lo he hecho porque creo que es preferible intentar avanzar en *terra incognita*, aprovechando las contribuciones de algunos investigadores que nos han precedido (sobre todo, de mi colega francés Alain de Libera), que caminar por caminos trillados repitiendo los tópicos de la tradición. Pienso que con mucho esfuerzo y algún talento es posible hacer progresar nuestro conocimiento del tema. Con esa esperanza he trabajado en silencio durante varios años. También, con el deseo de ser útil a futuros estudiosos que puedan mejorar lo ahora hecho.

El volumen se abre con un amplio análisis de la noética de Averroes, redactado por el editor, que tiene en cuenta el conjunto de su obra, aunque el hilo conductor sea, por razones obvias, el *Gran Comentario al libro* Sobre el alma *de Aristóteles*. Pero como no hay nada que pueda sustituir a los propios textos filosóficos, se han insertado en estas páginas los principales fragmentos de los tres comentarios en los que Averroes responde a la cuestión de cómo funciona la mente humana. Es la primera vez que se reúnen en un solo libro esas valiosas aportaciones de la noética de Averroes, eje de las polémicas más fecundas del pensamiento medieval y germen de la Modernidad europea. Así, será posible estudiar de modo riguroso la evolución de la noética de Averroes a lo largo de más de treinta años de vida intelectual.

Del *Compendio* hemos utilizado la traducción pionera de Salvador Gómez Nogales, cuyos herederos nos han facilitado amablemente su reproducción. Para el *Comentario Medio* nos hemos servido de la traducción francesa de Abdelali Elamrani-Yamâl, cuya generosidad agradecemos. Y del *Gran Comentario*, que seguía siendo un desconocido en lengua castellana, publicamos la traducción anotada de Andrés Martínez Lorca.

He elaborado también un léxico trilingüe de los términos fundamentales de la noética aristotélico-averroísta, con la esperanza de

que se convierta en útil instrumento filológico para orientarse en el lenguaje de Escoto. Cierra el volumen una amplia bibliografía centrada en las fuentes, que redactó asimismo el editor.

Aspiro, en definitiva, a continuar la meritoria labor que dejó interrumpida mi maestro y amigo Salvador Gómez Nogales, intentando enriquecer nuestra visión del gran sabio cordobés, que todavía hoy nos fascina por su profundidad especulativa y su espíritu crítico. Creo que con la recuperación de su noética, más la reconstrucción totalizadora de su legado llevada a cabo por Miguel Cruz Hernández y la reinterpretación de su filosofía en clave racionalista elaborada por Mohamed Ábed Yabri, Averroes vuelve a ser lo que representó en el Medievo y en el Renacimiento: un clásico actual.

Deseo expresar un cordial agradecimiento a dos colegas de mi Universidad que, con sus atinadas observaciones filológicas y lexicográficas, han hecho mejorar mi trabajo como traductor: Antonio Moreno Hernández, del Departamento de Filología Clásica, y Antonio Domínguez Rey, del Departamento de Lingüística General.

Sin la paciencia y comprensión de mi familia, en especial de mi esposa, Rosalía, y de mi hijo Ulises, no hubiera podido culminar este largo esfuerzo, mezcla de erudición y reflexión, que hoy someto gustoso a la crítica del lector.

ANDRÉS MARTÍNEZ LORCA

Introducción

LA NOÉTICA DE AVERROES. PROGRESO Y RUPTURA EN EL PENSAMIENTO MEDIEVAL

«Siendo todo esto así, me pareció conveniente escribir cuál es mi opinión sobre ello. Y si esto que expongo no fuere completo, será [al menos] principio de algo perfecto. Pido, por tanto, a los hermanos que lean esta obra que pongan por escrito sus dudas, pues quizá mediante ello se encontrará la verdad, si es que yo no la encontré. Y si la he encontrado, como imagino, entonces se manifestará por medio de esas dificultades. La verdad, en efecto, como dice Aristóteles, concuerda consigo misma y se valida por sí sola.»

(Averroes, *Commentarium Magnum in Aristotelis* De Anima *libros*, III, 5, 362-369)

I. AVERROES Y LA PSICOLOGÍA

1. *Obras de Averroes sobre psicología*

La psicología constituyó un tema de interés permanente y preferente en el pensamiento de Averroes. El tratado aristotélico *Sobre el alma* llegó a comentarlo hasta tres veces: en forma de compendio, de paráfrasis y de comentario literal, algo inusual en él pues sólo llegó a realizar esta triple tarea hermenéutica en otras cuatro ocasiones (sobre los *Segundos analíticos*, la *Física*, el *De Caelo* y la *Metafísica*). Veamos el estado actual de estas fuentes textuales.

En primer lugar, el *Ŷâmi' kitâb al-nafs* o *Compendio del libro* Sobre el alma. Disponemos de una buena edición del texto árabe

preparada por Salvador Gómez Nogales[1], quien aprovechó preferentemente un valioso manuscrito de la Biblioteca Nacional de Madrid (Ms. n.º 5.000), que corregía y mejoraba el más antiguo de la Biblioteca Sultaniyya de El Cairo (Ms. n.º 1.186). Yo mismo edité después la traducción castellana, ultimada poco antes de morir por Gómez Nogales[2], y que representó una novedad en la bibliografía internacional, pues fue la primera versión moderna de una obra psicológica de Averroes.

Del comentario medio o paráfrasis hay dos manuscritos, París, Biblioteca Nacional (Ms. 1.009) y Módena, Biblioteca Estense (Ms. 13, redactado en Zaragoza el año 1356), que contienen el texto árabe en caracteres hebreos. Hay una traducción latina de este *Taljîṣ* que se conserva en la Biblioteca Vaticana[3]. A un estudioso norteamericano le debemos la primera edición árabe de este comentario[4]. Disponemos también de la edición de un capítulo de esta obra[5], que incluye traducción alemana. El investigador marroquí Abdelali Elamrani-Yamâl tiene redactada una traducción francesa, inédita hasta ahora y de la que ya ha adelantado una parte[6].

El comentario literal o *tafsîr* no se ha conservado por desgracia en el original árabe, ni tampoco existe versión hebrea, sino únicamente traducción latina medieval[7]. A los problemas filológicos y

1. *Averrois Opera. Epitome* De Anima, edidit Salvator Gómez Nogales, CSIC/ Instituto Hispano-Árabe de Cultura, Madrid, 1985. Formaba parte del «Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem», patrocinado por la Union Académique Internationale. Hay una edición anterior, publicada por el estudioso egipcio Ahmed Fouad El Ahwani, al-Qahira, 1950.

2. *La psicología de Averroes. Comentario al libro* Sobre el alma *de Aristóteles*, trad., introducción y notas de S. Gómez Nogales, prólogo de A. Martínez Lorca, UNED, Madrid, 1987.

3. Es el Ms. único Vat. lat. n.º 4.551, fols. 1r-67v.

4. *Averroes' Middle Commentary on Aristotle's De Anima*, ed., introducción, notas y glosario árabe-griego-latín-hebreo de A. L. Ivry, rev. de Muhsin Mahdi, The Egyptian Academy of the Arabic Language and Supreme Council of Culture, al-Qahira, 1994. El profesor Ivry tiene avanzada la traducción inglesa de este texto.

5. *Das Kapitel über das Begehren aus dem mittleren Kommentar des Averroes zur Schrift über die Seele*, ed. árabe, trad. alemana, introducción e índices de H. Gätje, North-Holland Publishing Company, Amsterdam, 1985. Comprende el comentario de Averroes a *De Anima* 432a 15-434a 21.

6. «Averroès: la doctrine de l'intellect matériel dans le *Commentaire moyen* au *De anima*», presentación y trad. de A. Elamrani-Yamâl, en *Langages et Philosophie. Hommage à Jean Jolivet*, ed. de A. de Libera, A. Elamrani-Yamâl y A. Galonnier, Vrin, Paris, 1997, pp. 292-301 (traducción francesa vertida más adelante en estas páginas).

7. *Averrois Cordubensis Commentarium Magnum in Aristotelis* De Anima *libros*, recensuit F. Stuart Crawford, The Mediaeval Academy of America, Cambridge

hermenéuticos que plantea esta preciosa y hermética traducción me referiré más adelante.

Pero, además de en los comentarios a Aristóteles, el filósofo cordobés se interesó también por la psicología en otras obras suyas. Así, por ejemplo, en su más ambiciosa obra teórica donde polemiza con el teólogo persa Algacel, el *Tahâfut al-tahâfut*[8]. Se ocupó asimismo de cuestiones psicológicas en los siguientes opúsculos: *De animae beatitudine*[9], tratado del que se desconoce el texto árabe y cuya edición latina del siglo XVI, editada por las Juntas, procede de una traducción hebrea de Samuel ibn Tibbón, pero que ya fue traducido al latín en Castilla durante la Edad Media y del que se conserva un manuscrito en la Universidad de Oxford, estudiado en fecha reciente[10]; *Comentario al tratado* De Intellecto *de Alejandro de Afrodisia*, que figura con el número 39 del *Barnâmaŷ* escurialense y cuyo texto árabe no se conserva aunque quizá sí la traducción hebrea; *Comentario al tratado* Acerca de la unión del intelecto con el hombre *de Ibn Bâŷŷa*, del que sólo se ha conservado el título; *Sobre la posibilidad de la conjunción o sobre el intelecto material*, conservado únicamente en traducciones hebrea y latina[11]; en el catálogo

(Mass.), 1953. Esta edición forma parte del «Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem». El profesor B. Gharbi, de la Universidad de Túnez, ha restituido el texto árabe en una edición de 1997 que reseñamos oportunamente en la Bibliografía.

8. Hay dos buenas ediciones del texto árabe: Maurice Bouyges, Imprimerie Catholique, Beiroût, 1930; y Sulaymân Dunyâ, Dâr al-ma'ârif, al-Qahira, 1964-1965, 2 vols. El año 1497 se publicó en Venecia la «editio princeps» de la versión latina; existe edición moderna latina: *Destructio Destructionum philosophiae Algazelis*, versión de C. Calonymos, ed. e introducción de B. H. Zedler, Marquette University Press, Milwaukee (Wis.), 1961. Hay también dos buenas traducciones íntegras y modernas: la inglesa de S. Van den Bergh, *The incoherence of the incoherence*, Luzac, London, 1954, 2 vols.; y la italiana de M. Campanini, *L'incoerenza dell'incoerenza dei filosofi*, UTET, Torino, 1997.

9. Edición de las Juntas de Venecia, tomo IX, reimpresa varias veces, aunque dudosa en cuanto a su contenido según Cruz Hernández; hay edición hebrea y traducción alemana de J. Hercz, *Drei Abhandlungen über die Conjunction des separaten Intellects mit dem Menschen von Averroes (Vater und Sohn)*, Herman, Berlin, 1869. El texto latino renacentista funde los dos primeros tratados.

10. Bodleian Library, *Codex Oxoniensis Bodleianus Digbeianus 236*, descrito por C. Steel; cf. su artículo, que incluye edición y traducción, «An unknown Treatise of Averroes against the avicenniants on the First Cause»: *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales* LXIV/1 (1997), pp. 86-93.

11. *Über die Möglichkeit der Conjunction oder Über den materiellen Intellekt*, ed. hebrea y trad. alemana de L. Hannes, Halle, 1892, cuaderno I (el II no se publicó). Hay nueva edición hebrea y traducción inglesa de K. P. Bland, *The Epistle on*

de El Escorial, *Barnâmaŷ* números 40, 52, 53 y 54, figuran también los títulos de otros tantos tratados de Averroes sobre el alma, pero sin original. Por otra parte, algunos le atribuyeron erróneamente un tratado que fue escrito por su hijo Abû Muhammad[12].

Un elemento fundamental para intentar reconstruir el desarrollo del pensamiento de Averroes en psicología es conocer la cronología de sus obras, algo muy difícil de fijar pero en lo que se ha avanzado bastante en las últimas décadas. Renan fue el primero que se interesó en el tema aunque se centró únicamente en las traducciones hebreas. Munk apuntó la hipótesis de una segunda redacción de algunos tratados. Bouyges, como ya hemos visto, avanzó en el estudio de los manuscritos árabes de Averroes.

El primer estudio serio sobre la cronología se lo debemos a un arabista español, el padre Manuel Alonso[13]. La metodología científica que sustenta este trabajo resulta modélica, en especial si tenemos en cuenta la escasez relativa de datos y el descuido respecto al tema entre los estudiosos anteriores a él. Me concentraré en sus conclusiones referidas a las obras de psicología antes citadas. Para el conjunto de los Compendios, incluido el *Epítome* De Anima, propone el año 1159 como fecha de composición, aunque advierte con acierto que el Ms. 5.000 de la Biblioteca Nacional de Madrid demuestra que hubo una segunda edición llevada a cabo en los últimos años de la vida de Averroes, pues en la rectificación de su propia interpretación sobre el intelecto material y en su nueva crítica a Avempace recomienda la lectura de su *Comentario literal* o *Tafsîr al* De Anima[14]. El *Taljîş del* De Anima cree que fue escrito hacia el 1173 aunque no añade más, al no haber podido manejar ninguno de los dos manuscritos hebreos existentes[15]. Para el *Tafsîr del* De Anima propone la fecha aproximada de 1190, teniendo en cuenta que es posterior al *Tafsîr de la* Física (como así se deduce de

the Possibility of Conjunction with the Active Intellect by Ibn Rushd, The Jewish Theological Seminary of America, New York, 1982.

12. *Cuestión acerca de si el intelecto material se une al intelecto agente*; hay edición árabe de N. Morata, El Escorial, 1923; al-Ahwânî, al-Qahira, 1950; y M.C. Vázquez de Benito, Madrid, 1984; hay traducción castellana del P. Morata, cit., y de Vázquez de Benito, Salamanca, 1987.

13. «La cronología en las obras de Averroes», en *Miscelánea Comillas* I, 1943, pp. 411-460, luego reproducido en *Teología de Averroes (Estudios y Documentos)*, CSIC, Madrid/Granada, 1947, obra reimpresa recientemente en Fundación El Monte, Sevilla, 1998.

14. *Teología de Averroes*, cit., pp. 56-68.

15. *Ibid.*, pp. 84-85.

una cita interna de este texto) y anterior al *Tafsîr de la* Metafísica (según da a entender una referencia del propio libro *lambda*), aunque su desconocimiento del *Taljîş* no le permita afirmar con rotundidad esto último[16]. La misma fecha aproximada de 1190 es apuntada para el opúsculo *De animae beatitudine.* El *Tahâfut al-tahâfut* habría sido escrito una década antes, es decir, hacia 1180[17].

Gómez Nogales, en su edición árabe del *Epítome*, da por buena la cronología propuesta por Alonso y no concreta la posible fecha de la segunda edición del *Compendio*[18]. Ivry, por su parte, en su edición árabe del *Taljîş* no propone tampoco una nueva cronología y se remite igualmente al trabajo de Alonso. Miguel Cruz Hernández, en la segunda edición de su conocida monografía, coincide sustancialmente con Alonso: es decir, año 554/1159 para la primera redacción de los *Ŷawâmi'*; 586/1190 para el *Tafsîr del* De Anima y el tratado *De animae beatitudine*; añade un año a la fecha probable de redacción del *Taljîş*, o sea, 569/1174; repite la datación para el *Tahâfut*, es decir, 576/1180; y como novedad propone una fecha tardía para la segunda edición de algunos *Compendios*, entre ellos el *Epítome* De Anima: después del 582/1186[19].

Hemos avanzado considerablemente en este último siglo respecto a nuestro conocimiento de los manuscritos árabes de Averroes. Renan, en su conocido libro, analizó a fondo el *corpus* averroísta y llevó a cabo por primera vez una meritoria estructuración del mismo, aunque luego no utilizó ningún texto árabe. El primer erudito que se interesó por los manuscritos árabes del filósofo cordobés fue Salomón Munk, quien estudió los que se conservaban en París. En su obra, sin embargo, aprovechó principalmente las versiones hebreas y latinas[20].

La primera investigación a fondo de los manuscritos árabes disponibles la realizó Maurice Bouyges, prestigioso editor del Averroes árabe, en dos artículos fundamentales[21]. Sus referencias a los

16. *Ibid.*, pp. 95-96.

17. *Ibid.*, pp. 92 y 96.

18. *Epitome* De Anima, cit., p. 17.

19. M. Cruz Hernández, *Abû-l-Walîd Muḥammad Ibn Rušd (Averroes). Vida, obra, pensamiento, influencia*, Cajasur, Córdoba, ²1997, pp. 57-59.

20. *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Paris, 1859.

21. «V. Inventaire des textes arabes d'Averroès», en *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, vol. 8, Beiroût, 1922, pp. 3-45; «VI. Inventaire des textes arabes d'Averroès (suite). Additions et corrections à la Note V», *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, vol. 9, Beiroût, 1923-1924, pp. 43-54.

comentarios al *De Anima* son valiosas: respecto al *Compendio* o *Epítome*, señala la existencia de los manuscritos de la Biblioteca Sultaniyya de El Cairo (aunque consideraba erróneo mantener su encabezamiento como *Taljîṣ*) y de la Biblioteca Nacional de Madrid, donde aprovechó el catálogo de Guillén Robles y la edición del *Compendio de Metafísica*, publicada por Carlos Quirós en 1919, y pone de manifiesto las semejanzas y diferencias entre ambos; se inclina a favor de las variantes del manuscrito de Madrid al que califica de «precioso»[22]. En cuanto a la *Paráfrasis* o *Comentario Medio*, alude con detalle a los manuscritos árabes en caracteres hebreos existentes en la Biblioteca Nacional de París y en la Biblioteca de Módena: para el primero, sigue la descripción de Munk y las precisiones de Steinschneider; para el segundo, las descripciones de Lasinio, reproducidas por Steinschneider[23]. Del *Tafsîr* o *Comentario literal* concluye escuetamente que no existe manuscrito. En contra de la opinión de Casiri, para quien el manuscrito 646 de la Biblioteca del Real Monasterio de El Escorial contenía un comentario de Averroes al *De Anima*, Bouyges sigue el criterio de Derenbourg que veía en el texto una traducción del tratado aristotélico de autor desconocido[24]. Ya en nuestros días Miguel Cruz Hernández ha confirmado que este manuscrito carece de título y autor, aunque podría ser un compendio del *De Anima*.

En la conmemoración del 850 aniversario del nacimiento de Averroes, Salvador Gómez Nogales publicó una bibliografía de Averroes útil y bien estructurada aunque, como él mismo reconocía, su objetivo era práctico y no pretendía, por tanto, ofrecer una relación exhaustiva de los manuscritos existentes, ni de las ediciones disponibles. En el tema que estudiamos no hay novedad reseñable[25].

La más completa bibliografía disponible hoy sobre Averroes ha sido preparada por el profesor Rosemann y se publicó en 1988[26]. El mejor estudio de conjunto de los manuscritos de Averroes así como del catálogo de sus obras se lo debemos, sin embargo, al maestro Cruz Hernández, quien ha investigado con esmero en la Biblioteca

22. Art. cit., 1922, pp. 15-17.
23. *Ibid.*, pp. 19-21.
24. *Ibid.*, p. 23.
25. «Bibliografía sobre las obras de Averroes», en *Multiple Averroès*, Les Belles Lettres, Paris, 1978, pp. 365-367.
26. Ph. W. Rosemann, «Averroes: a Catalogue of Editions and Scholarly Writings from 1821 onwards»: *Bulletin de philosophie médiévale* 30 (1988), pp. 153-221.

del Real Monasterio de El Escorial estudiando a fondo su valiosísimo *Barnâmaŷ* del Ms. 884-11 (ayudado eficazmente por el ya desaparecido P. Luciano Rubio), y ha sabido aprovechar también las más recientes aportaciones de los editores árabes de Averroes[27].

La renovada fama de Averroes en el siglo XX ha traído consigo una creciente producción de ediciones, traducciones y estudios. La celebración en 1998 del octavo centenario de su muerte representó un punto culminante en esta tendencia. Las bibliografías de G. C. Anawati, M. E. Marmura, T.-A. Druart, P. W. Rosemann y H. Daiber confirman que Averroes sigue siendo en nuestra época uno de los filósofos más editados y mejor estudiados.

2. El *Gran Comentario al libro* Sobre el alma *de Aristóteles: problemas filológicos y hermenéuticos*

El *Comentario literal* o *Gran Comentario al* De Anima es considerado por los estudiosos como la obra psicológica de Averroes de mayor valor por representar su reflexión de madurez sobre el tema y formar parte asimismo de los comentarios más ambiciosos al *Corpus aristotelicum*, es decir, de los *Tafsîrât*. Éste es el juicio, por ejemplo, de un erudito árabe:

> Esta etapa final fue el fruto de más de treinta años de estudio e incesante prueba. [...] El comentario sobre el *De Anima* [el *Tafsîr*] es el más importante texto entre sus escritos psicológicos[28].

Más adelante abordaremos el problema de su inserción en el proceso evolutivo del pensamiento de Averroes y, de modo particular, de su relación orgánica con los otros comentarios sobre el tratado aristotélico. No procede, por tanto, que nos detengamos ahora en este punto.

Como ya señalé, no se ha conservado el original árabe del *Tafsîr*. Existen, sin embargo, unas notas marginales en un manuscrito de Módena del *Taljîṣ* que reproducen varios fragmentos del

27. *Averroes. Vida, obra, pensamiento, influencia*, cit; cf., sobre todo, pp. 46-56 (relación de los escritos de Averroes), pp. 359-369 (estudio del *Barnâmaŷ* de la Biblioteca de El Escorial) y pp. 438-454 (manuscritos y ediciones árabes).
28. Jamal al-Din al-ʿAlawi, «The philosophy of Ibn Rushd. The evolution of the problem of the Intellect in the works of Ibn Rushd: from philological examination to philosophical analysis», en *The Legacy of Muslim Spain*, Brill, Leiden, 1994, vol. II, p. 821.

desaparecido *Tafsîr*. Abdelkader Ben Chehida ha llamado la atención sobre ellos y tiene anunciada una nueva edición del *Comentario Medio* que, hasta ahora, no ha aparecido. Steinschneider, por su parte, creyó que el texto hebreo contenido en el códice berlinés *Berl.or.Fol. 1.387* era una versión directa del árabe[29]. Sin embargo, como demostró Crawford con la ayuda del hebraísta Samuel Rosenblatt, dicho texto procede también de la traducción latina. No obstante, parece verídica la noticia que tenemos de que se llevó a cabo una versión hebrea medieval del *Tafsîr*, pues una traducción latina realizada por Jacobo Mantino en el siglo XVI de los *commenta 5* y *36* del libro III, y publicada en varias ediciones de Venecia, se basa en esa versión hebrea desaparecida. En consecuencia, el dato principal es que, de no surgir algún hallazgo en una biblioteca sin catalogar, dependemos y seguiremos dependiendo necesariamente de la traducción latina medieval cuya edición crítica realizó F. S. Crawford. Veamos en detalle su transmisión filológica[30].

La versión latina se conserva en cincuenta y siete manuscritos. Su autoría se le atribuye a Miguel Escoto (Michael Scottus), tal como consta en el códice del siglo XIII *Parisinus Bibl. Nat. lat. 14.385*; esa misma atribución la hace otro códice parisino también del siglo XIII, el *Bibl. Nat. 16.156*, que fue estudiado por Grabmann. El método seguido por Crawford en su edición es éste: desechó cuatro manuscritos por incompletos y uno por ser reciente y muy incorrecto. Tras la colación de los restantes cincuenta y dos, efectuada por F. Fobes, preparó la edición crítica sobre cinco códices por ser muy antiguos y poco afines entre sí: *Codex Vaticanus Ottob. lat. 2.215*, del siglo XIII (A); *Codex Parisinus Bibl. Nat. lat. 15.453*, del año 1243 (B); *Codex Parisinus Bibl. Nat. lat. 16.156*, del siglo XIII (C); *Codex Matritensis Bibl. Palat. VII G. 2 (2.C.2) 150*, del siglo XIII (D); y el *Codex Parisinus Bibl. Nat. lat. 16.151*, también del siglo XIII (G). Como en el caso del *Epítome*, y también de otras obras (recordemos los valiosos manuscritos conservados en la Biblioteca de El Escorial), la contribución de los fondos españoles en la recuperación de Averroes ha sido fundamental.

29. M. Steinschneider, *Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher*, Berlin, 1839, p. 151.

30. *Averrois Cordubensis Commentarium Magnum in Aristotelis* De Anima *libros*, cit. Sigo en este punto la información dada por Crawford, «Prolegomena», pp. XI-XXI. La descripción de los manuscritos, especialmente de los tomados como base para la edición, se ofrece en pp. XII-XVII.

Esta edición latina del *Commentarium Magnum* preparada por Crawford sobre los mejores manuscritos medievales significó un paso adelante respecto a la tradición impresa. En efecto, durante los siglos XV y XVI aparecieron numerosas ediciones de las *Opera omnia* de Aristóteles con los comentarios de Averroes, la mayor parte de ellas publicadas cada tres años por las Juntas de Venecia[31]. Sin duda, constituyeron un éxito editorial sin precedentes que mostraba la extraordinaria admiración que sentían los lectores renacentistas tanto hacia el filósofo griego como hacia el andalusí. El esfuerzo editorial desplegado en organizar y llevar a cabo unas dignas versiones latinas de los textos escritos en griego y árabe sobre temas diversos de especial dificultad lingüística y especulativa debió de ser enorme y merece nuestro reconocimiento. Pero ello no nos impide advertir ahora, desde la exigencia filológica propia de nuestro tiempo, un deficiente aprovechamiento de los manuscritos disponibles y una mediana calidad del texto latino.

A pesar de que el texto latino ofrecido por Crawford mejora el de las ediciones renacentistas, resulta penosa la situación de un lector actual que se interne en el *Commentarium Magnum*. De una parte, el estilo literario y la sintaxis latina de Escoto son deplorables. Y de otra, Crawford se limitó a intentar reconstruir el *exemplar* entre la maraña de los manuscritos que tenía delante, pero dejando de anotar de manera insólita el texto base aristotélico y el comentario de Averroes, abandonando así al lector a la perplejidad. Carente de toda referencia interna al *Corpus aristotelicum* y de cualquier indicación aclaratoria de la posición averroísta sobre las cuestiones debatidas, uno se siente perdido en un texto huérfano, elaborado en una terminología bárbara, donde suena lejano el griego de Aristóteles y donde no hay contraste posible con el original árabe de Averroes. La crítica más radical a esta filología descarnada de Crawford nadie la ha expresado de modo más contundente que el medievalista francés Alain de Libera, a quien le debemos el mayor esfuerzo intelectual por desvelar la riqueza filosófica del *Tafsîr*:

31. Aparte de los restos de estas ediciones renacentistas que conservan las grandes bibliotecas, es fácil (aunque incómodo por el pequeño formato elegido) manejar ahora una de estas ediciones: *Aristotelis Opera Omnia cum Averrois Commentariis*..., Venecia, 1562-1574, reproducción fotográfica en Minerva, Frankfurt a.M., 1963.

> Esta edición [...] es, en efecto, única en su género: ninguna cita, ninguna referencia explícita o implícita, ni siquiera las de Aristóteles, son identificadas por el editor. El texto está ahí, anónimo y desnudo [...] sin historia ni memoria. [...] En su mutismo sobre las fuentes y su rechazo a identificar la menor cita, la edición Crawford constituye un obstáculo a la lectura, cualquiera que sea la calidad del texto latino que ofrece. Menos que cualquier otra, la obra de Averroes no es comprensible *directamente*[32].

Al-ʿAlawi se quejaba a su vez, en referencia directa a este comentario, de la oscuridad lingüística que a veces provoca la imposibilidad de descubrir el significado del autor[33].

La tarea de comprender el *Gran Comentario* de Averroes resulta especialmente difícil. Un buen método para resolver esas dificultades consiste en analizar los diferentes problemas hermenéuticos que se nos presentan, bien de modo explícito o, como en la mayoría de las ocasiones, de modo implícito. Veamos esto en detalle.

Un primer problema viene dado por el texto aristotélico que manejó el filósofo cordobés. Averroes no sabía griego, como tampoco lo sabía el resto de los filósofos islámicos medievales, salvo quizá al-Kindî, aunque todo indica que éste fue más editor que traductor en sentido estricto. (A pesar de las atribuciones de algunas fuentes árabes, Badawî ha demostrado con argumentos convincentes que al-Kindî no conocía el griego ni el siriaco y que, por tanto, no tradujo nada[34].) Tomás de Aquino, y con él la gran mayoría de los filósofos y teólogos escolásticos (señalemos entre las contadas excepciones a Escoto Eriúgena y Roberto Grosseteste), se encontró en la misma situación de ignorancia de la lengua de Aristóteles. Averroes utilizó dos traducciones árabes en el *Tafsîr*: la principal no se ha conservado directamente sino en la versión latina de Escoto y en una versión hebrea. La traducción secundaria ha sido editada en nuestra época por A. Badawî[35]. En ambos casos hay diferencias respecto al texto aristotélico del que nosotros disponemos. Ello ha

32. Averroès, *L'intelligence et la pensée. Sur le De Anima*, presentación y trad. inédita de A. de Libera, Flammarion, Paris, ^{2}1998, pp. 9 y 34.

33. Art. cit., p. 805.

34. A. Badawî, *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, Vrin, Paris, 1968, pp. 26-32. Para Emilio Tornero, *Al-Kindî. La transformación de un pensamiento religioso en un pensamiento racional*, CSIC, Madrid, 1992, pp. 100-101, este filósofo árabe habría sido mecenas, animador cultural y corrector de estilo, pero no traductor.

35. *Aristûtâlis fi-l-Nafs*, al-Qahira, 1954; hay reedición en Beiroût, 1980.

llevado a De Libera a escribir que Averroes intentó aclarar «un texto imperfecto con un texto deplorable». Más que las deficiencias en el léxico, lo que resulta grave es la contaminación de la traducción greco-árabe a través de los comentarios griegos. Un caso significativo es la aparente distinción aristotélica de tres intelectos que transmite Averroes, cuando, como es sabido, el Estagirita sólo habló de dos intelectos. Esta contaminación procede de Alejandro de Afrodisia, quien dice abiertamente en *De intellectu* que «el intelecto es triple según Aristóteles»[36]. El problema afecta a la transmisión del *Corpus aristotelicum* al árabe, es decir, al *Aristoteles arabus* en general, y no presupone ningún descuido por parte de Averroes[37]. Como he escrito en otro lugar, «en la crítica textual no le falta al pensador andaluz su habitual sentido crítico»[38]. Un prestigioso erudito egipcio demostró con abundantes ejemplos la finura hermenéutica de Averroes[39]. De Libera, a su vez, reconoce también lo que él llama «le souci *philologique* d'Averroès»[40].

Un segundo problema son las traducciones árabo-latinas y, dentro de ellas, el latín de Escoto. Poco a poco vamos conociendo mejor cómo trabajaban los traductores medievales[41]. Para la cultura europea, y en especial para el mundo de las traducciones, surge un nuevo horizonte desde mediados del siglo XII con la llamada Escuela de Traductores de Toledo, calificada con acierto por un estudioso actual de «primera verdadera escuela de traductores». Sus antecedentes hay que buscarlos en el Toledo islámico, y concretamente en el círculo científico impulsado y dirigido por Ṣâ'id al-andalusí hacia 1050, como ha subrayado Juan Vernet[42]. El renovado interés

36. Cf. un desarrollo de este punto en A. de Libera, *op. cit.*, pp. 29-33.

37. Cf. F. E. Peters, *Aristoteles Arabus. The Oriental Translations and Commentaries on the Aristotelian Corpus*, Brill, Leiden, 1968.

38. A. Martínez Lorca, «Ibn Rusd como historiador de la filosofía»: *La Ciudad de Dios*, CCVI/3 (septiembre-diciembre, 1993), pp. 849 ss.

39. A. Badawî, «Averroès face au texte qu'il commente», en AA.VV., *Multiple Averroès*, Les Belles Lettres, Paris, 1978, pp. 60-89.

40. A. de Libera, *op. cit.*, p. 23, cursiva del autor.

41. Sobre este tema, cf. *Rencontres de cultures dans la philosophie médiévale. Traductions et traducteurs de l'Antiquité tardive au XIVème siècle*, ed. de J. Hamesse y M. Fattori, Brepols, Turnhout, 1991; *Traduction et traducteurs au Moyen Âge. Actes du Colloque International du CNRS*, CNRS, Paris, 1986; y M. T. d'Alverny, «Translations and translators», en *Renaissance and renewal in the twelfth century*, Clarendon Press, Oxford, 1982, pp. 421-462.

42. *Estudios sobre historia de la ciencia medieval*, Bellaterra, Barcelona, 1979, pp. 61-62. Yo mismo he estudiado la aportación de Ṣâ'id como hombre de ciencia y como mecenas en la Introducción a la edición castellana de sus *Ṭabaqât*, (Trotta,

hacia las escuelas toledanas se inició con Amable Jourdain en el siglo XIX y fue acogido de modo entusiasta por Menéndez y Pelayo. En época más reciente, Angel González Palencia[43], José Mª. Millás Vallicrosa[44], Manuel Alonso[45] y Juan Vernet[46] han hecho avanzar el estado de la cuestión con importantes estudios. Durante el siglo XII se tradujo del árabe al latín, sin aparente estructura corporativa ni apoyo institucional, y no sólo en Toledo (aunque esta ciudad constituya el centro de una demanda cultural extendida por toda la península). Los principales representantes de este período son Abraham bar Hiyya, Abraham ibn Ezra, Adelardo de Bath, Domingo Gundisalvo (que tradujo 11 obras de filosofía), Hermann el Dálmata, Juan de Sevilla, Pedro Alfonso, Platón de Tívoli, Hermann el Alemán, Gerardo de Cremona (tradujo tres tratados de dialéctica, 17 de geometría, 12 de astronomía, 11 de filosofía, 21 de medicina, tres de alquimia y cuatro de geomancia, siendo el más fecundo de los traductores de Toledo) y Miguel Escoto. Durante la segunda mitad del siglo XIII se traduce del árabe al romance (a veces, en una segunda fase también al latín) en una ambiciosa empresa cultural promovida y patrocinada por el rey Alfonso X el Sabio. La llamada Escuela de Traductores de Toledo se transforma entonces en «taller alfonsí»[47]. No debemos pasar por alto el impacto que las traducciones árabo-latinas realizadas en diversas ciudades hispanas tuvieron en la vida intelectual europea. Así, escribe Márquez Villanueva:

> Desde mediados del siglo XII, en efecto, gentes de toda Europa habían peregrinado a Toledo como a la fuente suprema de la filosofía y de las ciencias. El prestigio de su saber arábigo era

Madrid, 2000, pp. 13 ss.). El mejor estudio disponible sobre Ṭulaytula, es decir, el Toledo andalusí, fue escrito hace unos años por la investigadora Clara Delgado Valero, *Toledo islámico: ciudad, arte, historia*, Caja de Toledo, Toledo, 1987 (reimpr. en la editorial Zocodover, 1987).

43. *Don Raimundo y los traductores de Toledo*, Labor, Barcelona, 1942.

44. *Las traducciones orientales en los manuscritos de la Biblioteca Catedral de Toledo*, CSIC, Madrid, 1942, y *Nuevas aportaciones para la transmisión de la ciencia a Europa a través de España*, Real Academia de Buenas Letras, Barcelona, 1943.

45. *Temas filosóficos medievales*, Universidad Pontificia de Comillas, Santander, 1959, que recoge algunos de sus eruditos artículos sobre traductores toledanos, publicados en la revista *Al-Andalus*.

46. *La cultura hispanoárabe en Oriente y Occidente*, Ariel, Barcelona, 1978. Obra fundamental por el acopio de fuentes y la documentación historiográfica que aporta.

47. Cf. C. Foz, *El traductor, la Iglesia y el rey. La traducción en España en los siglos XII y XIII*, Gedisa, Barcelona, 2000.

> aceptado como un hecho natural y nada polémico en todas partes, y desde luego también por los españoles y su indiferente o adormilada clerecía. Los esfuerzos del rey Sabio han de entenderse como un intento de convertir dicho ideal «toledano», que la Iglesia no condenaba y hasta cierto punto incluso protegía, en una política cultural para sus reinos. Si los españoles habían de ir a París para aprender teología y a Bolonia para estudiar leyes, toda Europa venía en cambio a Toledo para iniciarse en las ciencias de la naturaleza[48].

Nacido en Escocia hacia el año 1175, formado en Toledo donde tradujo del árabe al latín la *Zoología* de Aristóteles (o sea, la *Historia Animalium*), así como una obra astronómica de al-Bitrûyî, el Alpetragio de los latinos, próximo durante algún tiempo a la curia pontificia cuya ayuda recibió, Miguel Escoto desarrolló en Sicilia la mayor parte de su labor traductora, bajo la protección del rey Federico II. En esa isla mediterránea moriría hacia 1235. Puede considerarse el nexo de unión entre la llamada Escuela de Traductores de Toledo y el nuevo centro siciliano de traducciones árabes. Es probable que conociera en la ciudad del Tajo los comentarios de Averroes al *Corpus aristotelicum*. Además del mecenazgo de Federico II, profundo admirador de la cultura árabe, hay que tener en cuenta este otro decisivo hecho histórico: Sicilia fue la única región de Italia conquistada por los musulmanes y cuyas relaciones políticas, económicas y científicas fueron estrechas con al-Andalus. No hay acuerdo en las fuentes respecto a su competencia lingüística. El papa Gregorio IX elogió su versatilidad al haber aprendido hebreo y árabe, una vez que había dominado el latín. Para Roger Bacon, sin embargo, Escoto no sabía árabe. Tenemos noticia de que en Sicilia contaba con la colaboración de varios ayudantes, lo cual implica que había formado en la corte de Palermo un taller de traducción árabo-latina. Desde nuestra perspectiva filosófica, el dato principal es el que subrayaba no hace mucho un erudito británico: «[Escoto] fue el primer y principal traductor de los comentarios de Averroes»[49].

48. F. Márquez Villanueva, *El concepto cultural alfonsí*, Mapfre, Madrid, ²1995, pp. 70-71; se trata de una reinterpretación fecunda del proyecto cultural de Alfonso X.

49. Ch. Burnett, «The Introduction of Arabic Learning into British Schools», en *The Introduction of Arabic Philosophy into Europe*, ed. de C. E. Butterworth y B. A. Kessel, Brill, Leiden, 1994, p. 54. Sobre Escoto, cf. también J. Wood Brown, *An enquiry into the life and legend of Michael Scot*, David Douglas, Edinburgh, 1897;

Volvamos al otro aspecto del problema, es decir, al latín de Escoto, quien se enfrentó al texto greco-árabe de Aristóteles y al comentario árabe de Averroes con audacia, pues hasta entonces no se había asimilado en la cultura latina el naturalismo aristotélico y con él su tratado de psicología. Situemos, pues, la recepción del *De Anima* en su contexto cronológico. Escoto tradujo este *Gran Comentario* de Averroes, que incluía el texto aristotélico, entre los años 1220 y 1224; tenemos referencias de que tanto éste como el *Gran comentario a la* Metafísica eran conocidos desde el año 1225[50]. Los *Libri Naturales* de Aristóteles (es decir, *Physica*, *De Generatione*, *De Anima*, *Parva Naturalia*, *De Caelo* y *Meteora*) eran usados ya por los universitarios medievales a mediados del siglo XIII. Por otra parte, la traducción greco-latina del *De Anima* más antigua, es decir, la perteneciente al llamado *Corpus vetustius* de los *Libri naturales* hay que fecharla, según los críticos más competentes, en el último tercio del siglo XII[51]. Teniendo en cuenta el tiempo necesario para la reproducción de las traducciones por los copistas y su oportuna distribución por los libreros, podemos concluir que ambas traducciones debieron casi coincidir en su difusión. A ello hay que añadir que la versión antigua greco-latina incluía sólo el texto aristotélico, mientras que la versión árabo-latina de Escoto aparecía más atractiva al lector pues contenía el texto aristotélico con los valiosos comentarios de Averroes. Quizá resulte excesivo pretender que, en tan difíciles condiciones y después de muchos filtros lingüísticos y contaminaciones textuales, el pensamiento psicológico del Estagirita se transmitiera de modo fiel en la laboriosa y oscura versión de Escoto. Valorando sus aciertos, justificando sus limitaciones y comprendiendo también sus errores, debemos, sin embargo, hacer una cala lexicográfica para desarrollar mejor este punto.

A. M. I. Van Oppenraay, «Quelques particularités de la méthode de traduction de Michel Scot», en *Rencontres de cultures dans la philosophie médiévale*, cit., pp. 121-129; y C. Foz, *op. cit.*, pp. 66-67.

50. Cf. de R. A. Gauthier, «Notes sur le débuts (1225-1240) du premier 'averroïsme'»: *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 66/3 (1982), pp. 321-375, y «Le traité *De Anima et de Potenciis eius* d'un maître ès-arts (vers 1225)»: *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 66/1 (1982), pp. 3-56. Estos artículos han obligado a adelantar la fecha de la recepción de Averroes en el mundo latino, que hasta entonces se fijaba en el año 1230.

51. *Aristoteles Latinus. Pars Prior*, ed. de G. Lacombe, La Libreria dello Stato, Roma, 1939, praefatio, pp. 49-59. Lacombe cree que el códice más antiguo, el *Austriacus Florianensis XI, 649*, se escribió hacia 1175, y que las primeras referencias a esta versión del *De Anima* se remontan a comienzos del siglo XIII.

Los principales conceptos del tratado aristotélico son vertidos, en general, de manera correcta[52]. Así, por ejemplo, en los siguientes términos griegos de Aristóteles con su correspondiente traducción latina de Escoto: *psykhé*: *anima*, *animatum*; *émpsykhos/ápsykhos*: *animatus/non animatus*; *aísthesis*: *sensus*, *sentire*, *sensatio*; *aisthetérion* (órgano sensorial): *sensus*, *sentiens*, *instrumentum sensus*; *tò aisthetón* o *tà aisthetá* (el objeto sensible): *res sensibilis*; *tò aisthetikón* (la facultad sensitiva): *sensus*, *virtus sensus*, *sentiens*; *noûs*: *intellectus*, *intelligentia*, *intelligere*; *tà noetá* (el objeto inteligible): *intellectus*, *intelligibilis*, *formatus per intellectum*; *tò noetikón* (la facultad intelectiva): *intellectus*, *formatio per intellectum*; *nóema* (el concepto): *res intellecta*, *formatio per intellectum*, *creditio* (?); *nóesis* (pensamiento o intelección): *intelligere*, *intellectum*, *intellectus*, *existimatio*; *noeîn*: *intelligere*, *formare per intellectum*, *intelligere per intellectum*, *scire*, *videre*; *noûs poietikós*: *intellectus agens*; *noûs pathetikós*: *intellectus patiens*, *intellectus recipiens*; *phantasía*: *ymaginatio*, *via ymaginationis*, *ymaginari*, *ymaginatum*; *phántasma*: *ymago*, *ymaginatio*.

En otras ocasiones Escoto mantiene con acierto la riqueza semántica de los términos aristotélicos mediante una variedad de sinónimos: *lógos* es vertido respectivamente por *intentio*, *sermo*, *proportio*, *diffinitio*, *intellectus*, *ratio* y *iudicium* [53]; *theoreîn*: *considerare*, *videre*, *scire*, *speculari*, *aspicere*, *inspicere* y *querere*; *krínein*: *iudicare*, *experimentari*, *distinguere*, *considerare*; *diánoia*: *cogitatio*, *distinctio*, *intellectus*. El verbo griego *phaínesthai* significó inicialmente «aparecer», «salir a la luz» y después se usó en filosofía para indicar en concreto «aparecer a los sentidos», «ser observado»; en la traducción de Escoto la oscilación es grande y se vierte por *videri*, *apparere*, *ymaginari*[54], *existimari* y *esse*; esa misma oscilación se mantiene también con el sustantivo *dóxa*: *existimatio*, *opinio*, *cogitatio*. A veces, duda entre traducir y transcribir, como en *entelékheia*: *perfectio*, *endelechia*. Y otras, reduce de modo innecesario el campo semántico: *páthos*, *passio* (donde se pierde el sentido de

52. Para no empequeñecer mi investigación de este aspecto, amplío mis referencias al conjunto del *De Anima*, no limitándome por razones obvias a la noética.

53. En latín medieval *lógos* se traducía por *ratio*, *oratio*, *definitio*, *sermo*, *ratiocinatio*, *disputatio*, *argumentatio*, *verbum* y *proportio*.

54. Esta equivalencia, sorprendente a primera vista, es correcta, como podemos ver en 428b 1 donde *phaínesthai* es traducido en la versión castellana de Tomás Calvo por «imaginar» (Gredos, Madrid, p. 227 y n. 71), y en la de Escoto por *ymaginatio*.

«afección», «ser afectado»); *areté, bonitas moralis* (limitando el término al campo moral y olvidando el sentido más genérico de «excelencia», en contra del contexto aristotélico, 408a 2-3, donde se habla precisamente de *somatikôn aretôn*). Pero en muchos casos el léxico latino de Escoto se distingue por su precisión: *aporía: dubitatio, questio*; *epistéme: scientia, cognitio*; *méthodos: via*; *metabolé: transmutatio*; *órganon: instrumentum*; *télos: finis, ultimum, perfectio*; *hýle: materia*. Por otra parte, me parece digno de destacarse el acierto con que Escoto vierte una familia de términos cuya importancia es fundamental en Aristóteles: *phýsis: natura*; *katà phýsin: naturaliter*; *physikós: naturalis*; *physiológos: naturalista*; *physiologeîn: dicere in sermone naturali*.

Cuando el contenido del lenguaje aristotélico no es especulativo sino histórico, Miguel Escoto patina de manera ostensible y se pierde. Así en 405a 19 y siguientes, donde confunde a Tales de Mileto con Meliso, y a Heráclito con Empédocles; en 410b 28 la referencia a los llamados *Poemas órficos, en toîs Orphikoîs kalouménois épesi*, se transforma en la enigmática expresión *in versibus attributis Archoiz*; y en 407b 22 la alusión aristotélica a «los mitos pitagóricos», *Pythagorikoùs mýthous*, es vertida así: *sicut Apologus quo utitur Pitagoras*. Es posible que estos fallos se deban a la extrañeza de tales nombres en el mundo árabe y a su posterior deformación, transmitida en las traducciones greco-árabes del *Corpus aristotelicum*. Encontramos, por último, una curiosa adaptación de un concepto aristotélico a la mentalidad cristiana medieval. El paso se encuentra en 433a 7, donde Aristóteles habla de *hoi enkrateîs*, «los que se dominan a sí mismos» (traducción de T. Calvo). *Enkráteia*, «autodominio», es un concepto importante en la ética socrática; parece que fue introducido por Sócrates en la lengua ática, aunque su primer uso filosófico quizá se remonte a Heráclito (fr. 112), siendo después adoptado por Platón y Aristóteles[55]. Pues bien, Escoto elige un atajo y traduce, de manera enigmática para nosotros pero muy gráfica para sus coetáneos cristianos, *heremite*, es decir, eremitas[56].

55. Cf. mi trabajo «La ética de Sócrates y su influencia en el pensamiento occidental», en *Átomos, hombres y dioses. Estudios de filosofía griega*, Tecnos, Madrid, 1988, pp. 38-40.

56. Tomás de Aquino, *Sententia libri Politicorum*, I, 1/b, llega incluso a considerar a los eremitas como casi superhombres: «Y a la hora de explicar la definición aristotélica de hombre (*homo naturaliter est civile animal*), se ve obligado a justificar la práctica cristiana de los eremitas en cuanto que, al tener una naturaleza más perfecta que los demás hombres, podrían bastarse a sí mismos al margen de la sociedad humana». Cf. A. Martínez Lorca, «El concepto de 'civitas' en la teoría política de Tomás de Aquino»: *Veritas. Revista de Filosofía y Ciencias Humanas de la Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul* (Porto Alegre, Brasil) 150 (1993), p. 261.

Como ya vimos, el término aristotélico *noûs* es vertido por Escoto con los sustantivos latinos *intellectus* y, a veces, *intelligentia*. Más variada es la traducción de *tò noetón/tà noetá*, es decir, «inteligible», bien sea éste considerado como sustantivo o como adjetivo: en ocasiones, utiliza *intelligibilis*, pero con más frecuencia *intellectus-a-um* y también *res intellectae*.

Un caso especialmente difícil es cómo traducir *intentio*, nombre con el que intenta Escoto verter el término árabe *ma'nâ*, que en Averroes quiere decir «noción», «sentido», «significación» y «entidad» (como ha señalado Elamrani-Yamâl a propósito del *Taljîs del* De Anima), y con el que los traductores árabes transvasaban el nombre griego de *lógos* pero también los de *nóema, diánoia, énnoia, theoría y prâgma*. De Libera ha reconocido que *intentio* está omnipresente en estas páginas, e incluso ha llegado a calificarlo de «el término sin duda más importante de todo el *Gran Comentario*». A pesar de reconocer de manera expresa su polisemia, se ha inclinado, sin embargo, por traducirlo siempre en francés por *intention* para conectar así con los desarrollos escolásticos que aparecen en las nociones de «intencionalidad» y «ser intencional», a costa de mantener de esa manera la ambigüedad[57]. Este mismo estudioso ha llamado también la atención sobre algunas formulaciones desviadas o equívocas del *Gran Comentario* cuyo origen se encuentra en la traducción árabo-latina, como, por ejemplo, la pareja de términos *formatio-fides* que traduce los términos árabes *tasawwur-tasdîq* y que él, con buen criterio, vierte por la pareja «representación-asentimiento».

Un tercer problema viene dado por la introducción de los comentarios griegos en la lectura del texto aristotélico por Averroes[58]. Indiquemos cuáles fueron estos comentarios griegos sobre el *De Anima* y cuándo se redactaron. Alejandro de Afrodisia escribió su

57. *L'intelligence et la pensée*, cit., pp. 26-27.

58. Sobre las transformaciones experimentadas por el aristotelismo a través de los comentaristas griegos puede verse *Aristotle transformed. The Ancient Commentators and their influence*, ed. de Richard Sorabji, Cornell University Press, New York, 1990.

libro *Sobre el alma* hacia el año 200 de nuestra era. Averroes cita con frecuencia a Alejandro en el *Gran Comentario*[59]; en algunas ocasiones se refiere expresamente al libro ya mencionado[60]; y en otras, a su *Tratado sobre el intelecto*[61]. De este peripatético procede, como ya indiqué antes, la triple división del *noûs*: *physikós* o *hylikós*, es decir, intelecto material; *en héxei*, o intelecto habitual; y *poietikós*, o sea, intelecto agente o creativo. En el siglo IV redactó su *Paráfrasis al* De Anima Temistio, filósofo ecléctico que tendió a unir platonismo y aristotelismo. Averroes también lo cita bastante en este comentario[62]. En el siglo VI se sitúan cronológicamente otros dos comentaristas griegos, Juan Filopón y Simplicio, que no parecen haber influido en el pensador andalusí a juzgar por la ausencia de referencia a ambos. El primero de ellos escribió varios comentarios al *Corpus aristotelicum*, entre los que debemos destacar uno *Sobre el alma*[63]. Como pensador cristiano, defiende la idea de creación y rechaza la doctrina de la eternidad del mundo en su conocido tratado *Contra Proclo, sobre la eternidad del mundo*. El filósofo neoplatónico Simplicio de Cilicia fue el último gran doxógrafo y se distingue por su profundidad y erudición. Entre sus comentarios al *Corpus aristotelicum* se encuentra uno sobre el *De Anima*. Por otra parte, el que dedicó a la *Física* aristotélica representa la fuente más importante para la reconstrucción de las doctrinas de los presocráticos. Por último, un monje bizantino llamado Sofonías (siglos XIII-XIV) es autor, entre otras obras, de una paráfrasis sobre el *De Anima*.

Averroes aprovechó en su comentario la labor hermenéutica de los grandes comentaristas griegos, constituyéndose de hecho en su principal difusor en la Edad Media. Incluye entre ellos a Teofrasto (colaborador de Aristóteles y su sucesor al frente del Liceo), Alejandro de Afrodisia, Temistio y al peripatético Nicolás[64]. Muestra un

59. Cf. *Commentarium Magnum...*, ed. cit. de Crawford, pp. 18, 118, 148, 231, 299, 311-312, 393-398, 405, 420, 431, 432, 433, 440, 443, 444, 445, 446, 447, 448, 451, 453, 463, 481-485, 488-489, 495-496, 498 y 501.

60. *Ibid.*, pp. 394, 395 y 482-483.

61. *Ibid.*, pp. 394, 483 y 484.

62. *Ibid.*, pp. 19, 35, 226, 299, 308, 389-391, 406, 432, 433, 444-446, 447, 448, 452-453, 480, 487, 489, 496 y 501. En una ocasión alude de modo concreto a su *Liber de anima*, p. 480.

63. Según M. Hayduck, editor de Filopón, el libro III no habría sido redactado por él sino por Stephanus Alexandrinus, o sea, Esteban de Alejandría, autor de quien se conserva un comentario al *De Interpretatione*.

64. Este «Nicolaus Peripateticus» es citado sólo dos veces, pp. 432 y 524; de él menciona un resumen sobre del *De Motu Animalium* que le fue de mucha utilidad,

alto aprecio por Teofrasto, Alejandro y Temistio, cuyas opiniones sobre puntos controvertidos expone con objetividad y pondera después de modo crítico. En general, muestra más afinidad hacia Temistio que hacia Alejandro, aunque no por ello deja de aceptar algunas de las interpretaciones de éste. El profesor De Libera ha puesto el énfasis en la influencia de Temistio, llegando a afirmar la «dependencia de Averroes respecto a Temistio». Para explicar este punto ha recurrido a una acertada metáfora, de sabor platónico:

> El texto del *Gran Comentario* está, pues, tejido de múltiples hilos (incluidos en ellos los tomados en préstamo a Alejandro) sobre una trama heredada de Temistio[65].

Un cuarto problema procede de la dificultad objetiva que entraña la noética de Aristóteles. Como he escrito en otro lugar[66], el capítulo 5 del libro III del *De Anima* es el texto más polémico de todo el *Corpus aristotelicum*. Las 16 líneas del original griego (430a 10-25) han provocado tal cantidad de comentarios que constituyen por sí mismas un importante apartado en la historia de la filosofía. ¿Cómo explicar el excepcional interés que han despertado en épocas y pensadores tan distintos? Creo que ello se debe a un conjunto de factores de muy diversa índole. De un lado, porque representan la culminación de la psicología aristotélica; y de otro, por ser el más serio intento de desvelar el funcionamiento de la mente humana en una noética radicalmente nueva. Pero también por las derivaciones metafísico-teológicas (por ejemplo, la relación entre el *noûs* y la divinidad, la inmortalidad del intelecto desde la perspectiva del viviente, su individualidad o no, etc.) y por el peculiar estilo literario, más parecido a un guión conceptual para uso propio que a una elaborada exposición doctrinal. La permanente seducción especulativa que ha ejercido este texto quizá compense, en cierto modo, su tópica dificultad hermenéutica. En el propio Liceo arrancó el debate sobre la noética aristotélica, que iría *in*

ya que, según confiesa Averroes, no pudo manejar directamente el tratado biológico de Aristóteles.

65. A. de Libera, *op. cit.*, p. 34. Una huella de la influencia de Alejandro de Afrodisia puede verse en el C26, pp. 463-464 de la ed. de Crawford, donde Averroes restringe la afirmación aristotélica de la validez universal de los sensibles propios.

66. Cf. «Nuevo horizonte de la psicología de Aristóteles», en *Átomos, hombres y dioses. Estudios de filosofía griega*, cit., pp. 129 ss.

crescendo a través de las sucesivas lecturas de los comentaristas griegos, a los que acabo de aludir.

Y un quinto problema tiene su origen en la complejidad de la noética árabe. Los filósofos islámicos prestaron pronto atención a la psicología, debido a la permanente influencia de Aristóteles. Al-Kindî escribió, además de un resumen del *De Anima*, estos tres tratados: *Epístola sobre el intelecto*, *Epístola sobre la doctrina del alma compendiada del libro de Aristóteles y Platón y que conduce a los filósofos*, y un *Discurso sobre el alma, compendio breve*. En el primero de ellos distingue al-Kindî estos cuatro intelectos: intelecto primero, intelecto en potencia, intelecto adquirido e intelecto segundo. Como ha sugerido Emilio Tornero, el proceso del conocimiento se produciría de este modo:

> El intelecto primero dispensa al alma, que está en potencia de conocer —intelecto en potencia—, las formas inteligibles que se hallan en acto en él, a las cuales formas se une el alma. Estas formas, entonces, en cuanto propiedad del alma, constituyen el intelecto adquirido de ésta. Este intelecto adquirido, a su vez, en cuanto se manifiesta en su despliegue operativo, se constituye en el intelecto segundo[67].

Es probable la influencia aquí de la doctrina de Juan Filopón sobre el *noûs*.

Al-Fârâbî, por su parte, comentó el *De Anima* de Aristóteles y de Alejandro de Afrodisia y escribió dos importantes tratados psicológicos: *Discurso sobre los significados del término intelecto*, traducido al latín medieval con el título *De intellectu*[68], y *Epístola sobre la esencia del alma*. Este gran pensador islámico enriqueció el concepto de *'aql* o intelecto que, según los diversos planteamientos que ofrece el *Corpus aristotelicum*, queda vinculado no sólo a los principios del conocimiento científico y a la dirección de la acción moral sino también al movimiento del universo como «motor del

67. *Al-Kindî. La transformación de un pensamiento religioso en un pensamiento racional*, cit., p. 212.

68. *Maqâla fî ma'ânî al-'aql* es su título árabe. La edición *princeps* del texto árabe la publicó F. Dieterici en Leiden el año 1890, acompañada de traducción alemana; hay también traducción italiana de F. Lucchetta, publicada en Padua en 1974, y posterior traducción castellana de R. Ramón Guerrero, Madrid, 1981. La versión latina medieval se realizó sobre un ejemplar andalusí, probablemente en Toledo; hay edición de E. Gilson reimpresa en Vrin, Paris, 1986.

primer cielo». Se concentró, sin embargo, en el intelecto especulativo que diversificará en estos cuatro aspectos: intelecto en potencia o material, que «es una disposición [...] para recibir las impresiones de los inteligibles»; intelecto en acto, que se alcanza «cuando adquiere las formas de los seres», proceso en el que se identifican intelecto e inteligible; intelecto adquirido, que consiste en la reflexión sobre los inteligibles en acto, y mediante el cual pueden conocerse las formas puras e inmateriales; intelecto agente, que es separado, causa de la inteligibilidad y de la intelección, y cuya relación con el intelecto en potencia es como la del sol con el ojo, según la gráfica expresión farabiana[69]. Además, planteó un nuevo problema que gozaría de amplio desarrollo en la filosofía islámica posterior: la unión del hombre con el intelecto agente, es decir, lo que los escolásticos latinos llamarían *coniunctio*, y que Escoto traduce como *continuatio* o *copulatio*.

Las teorías psicológicas aristotélicas fueron asimiladas asimismo por Avicena, pero de un modo más personal que le llevó a introducir puntos de vista platónicos e incluso doctrinas escatológicas religiosas. Aparte de algunos interesantes desarrollos en sus obras enciclopédicas, escribió dos tratados independientes sobre el tema: *Discurso sobre el alma* y una *Epístola sobre el conocimiento del alma racional y su condición*. Para él es el alma como totalidad, y no una parte de ella, el sustrato del conocimiento; además, el alma individual es subsistente por sí. Avicena distingue un intelecto práctico, propio del ámbito ético, y un intelecto especulativo que se subdivide a su vez en estos cuatro tipos: intelecto en potencia o material; intelecto en acto; intelecto en hábito; e intelecto adquirido, que representa el grado más alto del conocimiento humano. Para él, el intelecto agente es extrínseco al hombre y actualiza al intelecto especulativo haciéndolo pasar de la potencia al acto[70].

Pero el filósofo islámico que investigó más a fondo y con más sutileza sobre la noética antes de Averroes fue el zaragozano Avempace. El número de obras que escribió sobre cuestiones psicológicas

69. Para un desarrollo de este esquema, consúltense las ediciones citadas del tratado farabiano *Sobre el intelecto*. Cf. también Herbert A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect*, Oxford University Press, Oxford/New York, 1992.

70. Para los textos psicológicos avicenianos puede usarse con provecho F. Rahman, *Avicenna's Psychology*, Oxford, 1952. Para un estudio sobre el tema, centrado en su principal obra enciclopédica, cf. I. Bakôs, *Psychologie d'Ibn Sînâ d'après son oeuvre As-Sifâ'*, Praha, 1956, 2 vols.

es amplio. Dentro de ellas hay que destacar *El régimen del solitario*[71] donde le dedica algunos capítulos, el *Libro sobre el alma*[72], el *Tratado de la unión del intelecto con el hombre*[73], así como algunos pequeños tratados de indudable valor especulativo[74].

Distingue Avempace entre razón, *nutq*, e intelecto, *'aql*. Define la primera como la potencia por la que el hombre conoce o aprende, y mediante la cual se alcanza el conocimiento científico. Por encima de este nivel están las formas del intelecto, el cual es estructurado según una cuádruple división de procedencia farabiana. El intelecto agente sería, según él, único, eterno y separado; contendría en sí las esencias de todas las cosas y, en última instancia, se identificaría con la divinidad, que es concebida por Avempace más como el Dios intelectual aristotélico del libro *lambda* de la *Metafísica* o el *Noûs* de Plotino que como el Dios único islámico. El grado máximo de perfección que el hombre puede alcanzar consiste en el *ittisal* o unión con el intelecto agente:

> Con la corporeidad el hombre es un ser; por la espiritualidad es más noble; por la intelectualidad es un ser divino y virtuoso. Así pues, el que tiene sabiduría es necesariamente un ser virtuoso y divino[75].

Avempace es siempre el filósofo islámico al que más respeta y admira Averroes, hasta el punto de llegar a confesar que, por haberlo seguido, se equivocó en alguna ocasión. La coherencia lógica, la finura especulativa y el racionalismo de fondo que caracterizan al pensamiento avempaciano debieron constituir, según creo, un foco de atracción permanente para Averroes. Si a ello le

71. Introducción, trad. y notas de J. Lomba, Trotta, Madrid, 1997. Sobre el pensamiento filosófico de Avempace puede consultarse con provecho Mohamed Ábed Yabri, *El legado filosófico árabe*, Trotta, Madrid, 2001, pp. 211-265. El primer editor del texto árabe y traductor al castellano fue Miguel Asín Palacios. Hay reciente edición italiana con texto árabe y traducción de Massimo Campanini: *Il regime del solitario*, Rizzoli, Milano, 2002.

72. M. H. S. Ma'sûmi ha editado el texto árabe (*Kitâb al-nafs*, Beiroût, ²1992) y una traducción inglesa (*'Ilm al-nafs*, Karachi, 1960).

73. Hay edición y traducción castellana de Miguel Asín Palacios en *Al-Andalus* VII (1942), pp. 1-47.

74. *Rasâ'il falsafîyya li-Ibn Bâyya*, ed. de Ŷ. D. 'Alawî, Dâr al Beidâ'/Beiroût, 1987. Contiene el texto árabe del conjunto de estos breves tratados. Hay traducción castellana de varios de estos tratados por M. Asín Palacios, J. Lomba y E. Tornero, cf. *El régimen del solitario*, Bibliografía, pp. 87-88.

75. *El régimen del solitario*, trad. de J. Lomba, cit., p. 153.

añadimos que la recepción de Aristóteles en la península Ibérica y la madurez de la filosofía andalusí son logros históricos de Avempace, habrá que admitir que le sobraban razones a Averroes para sentirse vinculado al gran pensador zaragozano que, con su espíritu innovador, le abrió un camino hasta entonces inexplorado.

II. LA NOÉTICA DE AVERROES

1. *Una psicología naturalista*

Aristóteles comenzó a interesarse por los problemas psicológicos en su diálogo *Eudemo*, del que sólo se conservan seis fragmentos fidedignos y en los que pueden apreciarse diversos elementos platónicos[76]. Más tarde, en su tratado de madurez sobre la *psykhé*, es decir, en el *De Anima*, la perspectiva aristotélica es básicamente la de un naturalista. Por ello, el estudio del alma corresponde al *physikós*, a excepción del *noûs* o intelecto que, en cuanto separable del cuerpo, debe ser investigado por el «filósofo primero»[77]. *De Anima* forma parte de las obras biológicas, y sobre ello no ha habido duda nunca. Un estudioso británico calificó con acierto el tratado de «prefacio general» tanto a los grandes estudios biológicos que forman *De partibus animalium* y *De generatione animalium*, como a los breves escritos psicológicos llamados tradicionalmente *Parva naturalia*[78]. Aristóteles teoriza sobre el alma con mirada de naturalista. De ahí que desprecie como cháchara toda explicación mítica o espiritualista que prescinda de la corporeidad del ser humano. Desde las primeras líneas insiste en estas dos ideas básicas de su teoría sobre el alma: la imposibilidad de reducir la psicología general a la psicología humana, pues carecería de sentido hablar del hombre sin el estudio previo del género animal al que pertenece nuestra especie, y la inseparabilidad de cuerpo y alma[79].

Por su parte, Averroes continúa y profundiza el naturalismo aristotélico. Donde mejor se puede apreciar esto es en sus comenta-

76. En otro lugar he estudiado las aportaciones principales de este diálogo; cf. *Átomos, hombres y dioses. Estudios de filosofía griega*, cit., pp. 91-95.

77. *De Anima*, 403a 27-28 y 403b 15-16.

78. D. J. Allan, *The philosophy of Aristotle*, Oxford University Press, Oxford, 1970, p. 47.

79. «Las afecciones del alma no son separables de la materia natural de los animales» (*De Anima*, 403b 17).

rios a los *Libri Naturales* de Aristóteles, en los comentarios a Galeno[80] (donde salta a la vista la superioridad de la medicina árabe) y en su obra original titulada *Kullîyyât*, traducida al latín como *Colliget* y que tanto influyó en el Renacimiento[81]. En un artículo justamente celebrado Manuel Alonso estudió este aspecto del pensamiento de Averroes[82]. El autor que se nos recrea en estas páginas nos sorprende por su novedad:

> [...] el Averroes que siembra simientes en condiciones oportunas para observar la germinación, la dirección de la raíz, la del tallo naciente, etc.; el Averroes que, al comunicar a sus discípulos los experimentos hechos, observa, como psicólogo, los efectos que el método produce en sus alumnos; el Averroes que encuentra resistencia en su pluma cuando, en un pasaje de los comentarios, topa con cosas que él no ha tenido ocasión de observar en sí mismas[83].

De ahí que al padre Alonso le pareciera que Averroes se fundaba «en bases más sólidas que el Estagirita. Así, en los *Meteorológicos*, apóyase a menudo en los tratados de matemáticas, y en el libro 13 de Euclides, y en su *Kulliyyât* llega a confesar alguna vez las deficiencias de observación de Aristóteles»[84]. Son curiosas sus observaciones astronómicas a uno y otro lado del estrecho de Gibraltar, y que le llevaron, por ejemplo, a negar la teoría de Alejandro de Afrodisia sobre la Vía Láctea. El profesor Cruz Hernández ha encontrado en el *Talĵîṣ del* Tratado sobre los temperamentos de Galeno un llamativo texto en el que Averroes se adelanta a las teorías embriológicas.

80. Hay edición de M. C. Vázquez de Benito, *Commentaria Averrois in Galenum*, CSIC, Madrid, 1984; y traducción de la misma arabista en *La medicina de Averroes: Comentarios a Galeno*, Colegio Universitario de Zamora, Salamanca, 1987. Los textos de estos comentarios proceden de la Biblioteca del Real Monasterio de El Escorial. Cf. M. C. Vázquez de Benito, «Sobre unos textos médicos inéditos de Ibn Rusd», en *Al encuentro de Averroes*, ed. de A. Martínez Lorca, Trotta, Madrid, 1993, pp. 93-104.

81. Existe traducción castellana reciente, la primera a una lengua moderna, en esta misma Colección: Averroes, *Libro de las generalidades de la medicina [Kitâb al-Kulliyyât fil-tibb]*, trad. de M. C. Vázquez de Benito y C. Álvarez Morales, Trotta, Madrid, 2003. La edición crítica árabe fue publicada por C. Álvarez de Morales y J. M. Fórneas Besteiro, CSIC, Madrid, 1987, 2 vols.

82. «Averroes, observador de la naturaleza», en A. Martínez Lorca (coord.), *Ensayos sobre la filosofía en al-Andalus*, Anthropos, Barcelona, 1990, pp. 440-454; apareció en *Al-Andalus* V (1940).

83. Art. cit., p. 441.

84. *Ibid.*, p. 448.

En el *Gran Comentario al* De Anima se comprueba fácilmente cómo el naturalismo es una línea de fondo de la psicología de Averroes. Lo veremos a continuación en diversos pasos del libro I. Así, en la definición de alma: *anima est principium animalium*[85]. Es necesario, sin embargo, encontrar un método en todas las cosas y conocer cuál es el adecuado. Para descubrir el método aquí, no basta con la definición: hay que conocer además los principios de las cosas que investigamos[86]. Después se plantea cómo se diferencian las almas:

> Platón decía que la facultad intelectiva está en el cerebro, la concupiscible en el corazón, y la natural o nutritiva en el hígado. Aristóteles, sin embargo, opina que ellas [las almas] son una en el sujeto, y muchas según las facultades[87].

Se lamenta, siguiendo a Aristóteles, de que todos los que investigan el alma no parecen considerar sino el alma humana. De este modo, los «antiguos» se olvidaron de investigar las diferencias entre las almas y creyeron que, al estudiar el alma humana, estudiaban el alma en general.

Parece que las pasiones del alma están en el cuerpo, como la ira, el temor, la alegría y otras. Entiende por pasiones del alma las disposiciones atribuidas a la facultad concupiscible; ésta se distingue por experimentar cambio y alteración, y es un cuerpo o una facultad en un cuerpo[88]. Más adelante, subraya este punto al afirmar que las pasiones del alma no están separadas del cuerpo ni formal, ni realmente, *neque in diffinitione neque in esse*[89].

Volvamos a la definición de alma, antes apuntada. Dado que en las diversas facultades del alma aparece la materia, el estudio del alma debe ser naturalista, bien de todas las almas, bien de aquellas

85. *Commentarium Magnum in Aristotelis* De Anima *libros*, I, 2, p. 4, l. 16. (El número romano indica el libro y el siguiente número arábigo, la numeración del texto aristotélico comentado. Cuando se indique la línea, se hará con la letra «l», o «ls» en caso de plural. En adelante, la abreviatura GC indicará este *Gran Comentario* en la edición de F. S. Crawford.)

86. *Necesse est enim cum cognitione istius vie scire principia propria cuilibet generi generum speculandorum. [...] Unde cognitio istius vie non sufficit in scire diffinitiones rerum, nisi scita fuerint principia propria illis rebus* (GC, I, 5, p. 9, ls. 26-31).

87. GC, I, 7, p. 10, ls. 13-16.

88. GC, I, 14, pp. 20-21.

89. GC, I, 18, p. 25.

que manifiesten ser materiales[90]. Distingue una definición *naturalis*, es decir, naturalista o física, de otra *sermocinalis* o dialéctica: en la primera se considera la materia, mientras que en la segunda, la forma o intención[91]. La definición, sin embargo, debe contener tanto la materia como la forma. En el resumen que hace Averroes de los tipos de definición, señala que el naturalista considera las pasiones no separadas de la materia y en tanto que tales; el matemático las estudia separadas de la materia, aunque en realidad no lo estén; y el filósofo primero considera las formas separadas en la verdad de la cosa, o sea, según el ser y el intelecto[92].

En un paso interesante alude Averroes a la concepción platónica del alma en el *Timeo*. Para Platón el alma era un conjunto de elementos y por eso se conoce lo semejante por lo semejante:

> Todos, pues, están de acuerdo en que es necesario partir de los principios, y dicen que la opinión de Platón sobre el alma en el *Timeo* es que el alma es una naturaleza intermedia, *natura media*, a saber, entre las formas separadas indivisibles y entre las formas sensibles divisibles según la materia. Temistio, por su parte, decía que Platón entendía el intelecto por esta naturaleza intermedia entre todas las partes del alma, pues su ser es un punto medio entre las formas materiales y las separadas. Y en general difícilmente podemos hoy entender las opiniones de los antiguos, ya que no son conocidas entre nosotros[93].

La cautela hermenéutica del final del párrafo nos confirma el buen sentido crítico de Averroes.

En otra ocasión, Aristóteles recuerda que para algunos el hálito o aliento vital era considerado como definición de vida, y que hay vida mientras el animal lo tiene. Averroes comenta que por ello, porque el alma está formada de partes esféricas que están siempre en movimiento, fue considerado el aliento vital, *anelitus*, definición de la vida o consecuencia de ella[94].

Un ejemplo significativo del naturalismo averroísta y del progreso de la medicina árabe lo encontramos en el reconocimiento de

90. *GC*, I, 15, p. 22. *Et cum in diffinitionibus istarum virtutum apparet materia, manifestum est quod consideratio de anima est Naturalis.*
91. *GC*, I, 16, pp. 23, ls. 26-28. *Disputatores enim dant diffinitiones secundum formam tantum...; Naturales vero secundum materiam.*
92. *GC*, I, 17, p. 25, ls. 32-34. *De formis autem que sunt abstracte in rei veritate, idest secundum esse et intellectum, considerat Primus Philosophus.*
93. *GC*, I, 26, p. 35, ls. 53-62.
94. *GC*, I, 21, p. 29, ls. 16-18.

la importante función que ejercen los nervios y el cerebro en la vida psíquica, algo completamente desconocido para Aristóteles. En la época del Estagirita no se conocía la existencia de los nervios, afirma Averroes, y por eso se hacía de la carne el instrumento de la sensación[95]. Critica consecuentemente a aquellos peripatéticos que no reconocían la función sensorial de los nervios, a pesar de haberse descubierto su existencia ya en la época de Alejandro de Afrodisia[96]. En el *Epítome* De Anima se había referido ya al papel de los nervios en la sensación, a su naturaleza semejante a la del cerebro[97] y a que existen sólo en el animal perfecto[98]. En cuanto al cerebro, es mejor tratar de él a continuación, cuando expongamos las líneas generales de la noética de Averroes.

2. *Bases de la noética de Averroes*

Ya hemos visto que Aristóteles al tratar de la definición de alma asignaba al «filósofo primero», es decir, al «metafísico», en terminología medieval y moderna, la tarea de estudiar el *noûs* o intelecto, en cuanto separable del cuerpo. Además, el intelecto no está mezclado con el cuerpo, ni tiene un órgano, a diferencia de la facultad sensitiva. Intentando hacer luz sobre tan oscuro tema, añade:

> Parece que el *noûs* es un género distinto de alma y que sólo él puede existir separado, como lo eterno de lo corruptible[99].

Lo ha resumido inteligentemente uno de los más competentes estudiosos del aristotelismo:

> [...] el tratado *Sobre el alma* es concebido como una investigación de ciencia natural sobre los procesos psicofísicos. *El pensamiento, sin embargo, no es comprensible biológicamente*[100].

95. *GC*, II, 108, p. 298, ls. 69-73. *Tunc enim adhuc nesciebat nervos et dixit quod instrumentum istius sensus est caro [...] et hoc convenit ei quod post apparuit per anatomiam, scilicet quod nervi habent introitum in tactu et motu.*
96. *GC*, II, 116, p. 312, ls. 69-71. *Et nichil est quod dicunt posteriores Peripateci, scilicet quod nervi non habent introitum in sensum tactus.*
97. Trad. cit. de S. Gómez Nogales, § 71, p. 159: «los nervios únicamente provienen del cerebro, porque son semejantes en su sustancia».
98. *Ibid.* («...parece que estos nervios sean únicamente los que se dan en el animal perfecto a causa de su superioridad»).
99. *De Anima*, 413b 26-27.
100. I. Düring, *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Carl Winter, Heidelberg 1966, p. 572, cursiva mía.

En el *Gran Comentario* advertimos un desarrollo amplio y profundo de las anteriores tesis aristotélicas en una noética original que, lógicamente, iba a levantar polémica. Lo que en el Estagirita es un breve apunte, aquí es una reflexión a fondo; la escasa y pobre terminología aristotélica relacionada con el *noûs* se transforma en este comentario en un rico lenguaje especulativo. Lo primero que subraya Averroes es la diferencia esencial entre sensación e intelección:

> Si se investiga esto a fondo, se descubrirá que necesariamente esta parte del alma por la cual se realiza la operación intelectiva es una potencia no sujeta a cambio por la forma que aprehende, y que de la noción de receptividad sólo tiene el que recibe la forma que aprehende, y porque es en potencia aquello que aprehende, como la facultad sensitiva, pero no porque sea algo concreto en acto, bien un cuerpo, bien una potencia en un cuerpo, como le sucede a la sensación[101].

¿Tiene un órgano específico el intelecto? Esto nos lleva a hablar ahora del cerebro, al que antes aludía y que en la psicología aristotélica no desempeña ningún papel en el proceso cognitivo sino que sólo es un simple refrigerador del corazón. Reelaborando el fragmento aristotélico de 408b 11-17 y utilizando una segunda traducción greco-árabe para iluminar mejor el texto, considera Averroes que aquél es órgano de la facultad rememorativa[102]. Se opone, sin embargo, a la teoría platónica de que el alma se divide en el cuerpo según la división de los miembros en los que realiza sus diversas acciones, no existiendo comunicación entre ellos, y a su novedosa afirmación según la cual la inteligencia reside sólo en el cerebro, mediante el argumento aristotélico de que es el hombre como totalidad quien ejerce las diversas funciones, pues el alma humana es única en cada individuo y es ella la que unifica al cuerpo, y no al revés[103].

En *Tahâfut al-tahâfut* abordó este problema suscitado por Algacel a propósito de la semejanza entre la atribución al hombre de la percepción sensible, que se produce en una parte del cuerpo, y el conocimiento. La respuesta de Averroes es muy sugestiva porque, además de sintetizar el argumento que acabo de mencionar, reconoce que no es evidente cómo conoce el hombre y afirma que «no es en absoluto manifiesto que exista un órgano especial» para el

101. *GC*, III, 3, p. 382, ls. 12-20.
102. *GC*, I, 64, p. 86.
103. *GC*, I, 90, p. 121.

intelecto, al tiempo que defiende, de acuerdo con la medicina de su época, que algunas facultades como la imaginación, la memoria y la cogitativa están localizadas en diversas partes del cerebro. Éstas son sus palabras en el *Tahâfut*:

> Una vez admitido que el intelecto no está relacionado con un órgano específico del [cuerpo] humano [...], se sigue de esto que su sustrato no es un cuerpo, y que la afirmación de que un hombre conoce no es análoga a la afirmación de que ve. Desde el momento en que es obvio que el hombre ve gracias a un órgano específico, está claro que sí le reconocemos en sentido absoluto la capacidad de ver, [la frase será significativa] según el común uso lingüístico de los árabes o de los otros pueblos. Pero desde el momento en que *no hay un órgano particular para el intelecto*, es igualmente claro que, cuando decimos de un hombre que conoce, no entendemos que esto suceda sólo a causa de una parte de él. En todo caso, cómo conozca el hombre no es automáticamente evidente, ya que no es en absoluto manifiesto que exista un órgano especial o una parte especial de un órgano [en la que resida esta específica facultad], como, al contrario, sucede con las facultades imaginativa, cogitativa y rememorativa, cuya localización en las diversas partes del cerebro es bien conocida[104].

Debemos precisar respecto a la cogitativa que ésta no es el intelecto material, ni el intelecto que está en acto, sino una facultad material particular, como puede verse en el *Gran Comentario al* De Anima[105]. Averroes la identifica con el *noûs pathetikós*, es decir, el intelecto pasivo o receptivo aristotélico: es generable y corruptible, y tiene un órgano acabado, el ventrículo medio del cerebro. Como indica en otro paso de este mismo comentario, la facultad imaginativa está situada en la parte anterior del cerebro, la cogitativa en medio, y la rememorativa en la parte posterior. Ello llevó a algunos a dudar de que el intelecto no tuviera órgano. La cogitativa pertenece al género de las facultades que existen en un cuerpo y distingue algo de modo individual, no general, como el *sensus communis*, la facultad imaginativa y la rememorativa. Esta facultad rememorati-

104. Averroè, *L'incoerenza dell'incoerenza dei filosofi*, introducción, trad. italiana y notas de M. Campanini, cit., § 558, p. 513, cursiva mía.
105. *GC*, III, 33, pp. 476-477 ([...] *virtus cogitativa non est intellectus materialis neque intellectus qui est in actu, sed est virtus particularis materialis.* [...] *Et homo non est generabilis et corruptibilis nisi per hanc virtutem, et sine hac virtute et virtute ymaginationis nichil intelligit intellectus materialis*).

va (es decir, lo que hoy se llama evocación mnésica) es la más espiritual; después de ella se encuentra la cogitativa, después la imaginativa, y detrás la sensitiva, según puede verse en el breve escrito aristotélico *De sensu et sensato* [*Sobre el sentido y lo sensible*] que pertenece a los *Parva naturalia*[106].

Alain de Libera ha sabido trazar el perfil de la noética de Averroes, al destacar como eje central de ella la cuestión del sujeto psíquico, no corporal, del pensamiento. Para él, con el *Gran Comentario* la psicología adquiere su estatuto de ciencia autónoma por un doble movimiento: la visión aristotélica de la ciencia del alma como ciencia del viviente animado, y la afirmación de la existencia en el hombre del *noûs* o intelecto, emancipado parcialmente de la biología y como un elemento divino en nosotros:

> En este sentido, el problema del averroísmo es simple de formular: ¿cómo inscribir la noética, la teoría del pensamiento y de las condiciones del pensamiento (el *noûs* y la *nóesis* de Aristóteles) en una teoría del alma dependiente de las ciencias de la naturaleza? Al sostener, contra Galeno y la tradición médica, que el principio del pensamiento «conceptual» en el hombre, el intelecto, no es «una facultad situada en el cuerpo», *virtus in corpore* (contrariamente a la imaginación, a la memoria y a la «cogitativa» que asegura la síntesis de las representaciones), Averroes plantea una cuestión precisa, la del sujeto propiamente psíquico, no corporal, del pensamiento. Responde al mismo tiempo a un problema concreto: dar un estatuto en el alma humana, forma perecedera de un cuerpo perecedero, a lo que en ella funda el principio de las operaciones intelectuales (aprehensión de los universales, conceptualización) sin por ello formar parte de sus potencias, ligadas en su principio como en su funcionamiento al cuerpo *animado* por ella. En otros términos, Averroes plantea la cuestión del *sujeto del pensamiento*. Y la plantea como lo haría un «griego» lector y discípulo de Aristóteles: ¿cuál es en el alma humana el «sujeto», el *sustrato*, el *hypokeímenon*, que asegura la «captación», es decir, la *recepción* del inteligible (*noetón*)?[107].

3. *El problema de los universales*

El fundamento del conocimiento científico para Averroes es la realidad ontológica; continúa así la línea realista u objetivista de

106. GC, III, 6, pp. 415-416.
107. A. de Libera, *L'intelligence et la pensée*, cit., pp. 39-40, cursivas del autor.

Aristóteles. El proceso de intelección arranca de la percepción sensible de los objetos individuales y culmina en el universal, que no existe fuera del alma, sino que se obtiene a partir de la experiencia sensible:

> [...] es evidente que nos vemos obligados en su obtención a *sentir* primero, a *imaginar* después, y solamente entonces podemos *captar el universal*. Y por eso, a quien le abandona uno cualquiera de los sentidos, le abandona un inteligible. [...] Y se repite esta sensación una vez tras otra, hasta que salta en nosotros la chispa del universal[108].

Los sentidos necesitan, además, de la memoria que, como hemos visto, tiene su sede en el cerebro.

El tema de los universales que tanto interesaría a los escolásticos cristianos es formulado de modo magistral por Averroes y con la visión propia de un filósofo que sabe desvelar su dialéctica interna:

> [...] el universal únicamente tiene la existencia en cuanto que es universal por aquello que es particular. Así como el padre únicamente es padre en cuanto que tiene un hijo[109].

Más adelante alude a Platón, para añadir después:

> Y es una de las cosas evidentes el que estos universales no tienen existencia fuera del alma [...] Y *que lo que de ellos existe fuera del alma no es nada más que sus individuos*[110].

En el *Gran Comentario al* De Anima volverá a formular el mismo punto de vista, aunque de un modo más amplio y articulado, repitiendo su afirmación central: *universalia nullum habent esse extra animam*. Veamos algunos pasos del comentario donde se estudia este tema. Primero: la afirmación platónica de que los universales son incorruptibles e inengendrados y que existen fuera de la mente, *extra mentem*, intentó destruirla Aristóteles en la *Metafísica*[111].

108. *Epítome* De Anima, trad. cit., § 114, p. 202, cursiva mía.
109. *Ibid.*, § 116, p. 203.
110. *Ibid.*, § 117, p. 204, cursiva mía.
111. GC, III, 5, p. 409, ls. 644-648.

Después, inserta el problema de los universales en el contexto de su noética, y más concretamente de su teoría del intelecto agente:

> Y todo lo dicho por Aristóteles sobre esto consiste en que los universales no tienen ser fuera del alma, como pretende Platón. Pues si así fuese, no haría falta poner un intelecto agente[112].

Es decir, sería innecesaria la actualización de los inteligibles por medio del intelecto agente, pues aquellos estarían ya en acto fuera del alma.

En otra ocasión se plantea este problema a propósito de la definición aristotélica de viviente. Según Averroes, el Estagirita no cree que las definiciones de géneros y especies sean definiciones de cosas universales que existan fuera del alma, sino que son definiciones de cosas particulares fuera del intelecto, pero que es el intelecto quien les proporciona la universalidad. El llamado «viviente universal», o sea, el *zôon* de las definiciones, o no es nada en absoluto, o su ser es posterior al ser de las cosas sensibles[113].

En el *Tahâfut* avanza más en su reflexión sobre el problema de los universales al formular una tesis que sorprende por su modernidad y que podría suscribir hoy cualquier científico: la ciencia necesita adecuarse a la realidad concreta y particular, pues ni basta la mera corrección formal, ni puede existir conocimiento directo de los universales:

> La ciencia no es conocimiento del concepto universal sino de los individuos particulares de un modo universal. La mente opera sobre los particulares abstrayendo de ellos su naturaleza común, que estaba distribuida en la materia. Por tanto, la naturaleza del universal no es idéntica a la naturaleza de las cosas de que es universal. [...] El universal, sin embargo, no es objeto de conocimiento: al contrario, las cosas llegan a ser conocidas por medio de él, si bien él se encuentra en potencia en la naturaleza de los objetos conocidos, pues de otro modo resultaría falsa la aprehensión de los particulares bajo la determinación de la universalidad. [...] Por lo cual, si el intelecto no aprehendiese [los particulares] en su universalidad, se equivocaría y pronunciaría sobre ellos juicios falsos. Pero si [el intelecto] abstrae las naturalezas de las cosas individuales

112. GC, III, 18, p. 440, ls. 96-98.
113. GC, I, 8, p. 12, ls. 21-30.

> de su materia y las hace universales, entonces es posible que exprese juicios correctos[114].

4. *La concepción del intelecto*

Aristóteles reconocía en uno de sus últimos escritos que saber cómo funciona el intelecto «presenta una dificultad máxima (*aporían pleísten*). Es menester esforzarse por aprehenderlo en la medida de nuestras fuerzas y en cuanto ello sea posible»[115]. Averroes, por su parte, se queja en varias ocasiones a lo largo de las páginas del *Gran Comentario al* De Anima de los problemas que surgen a la hora de pretender explicar el proceso de intelección. Aunque en el desarrollo del tema se ve obligado a seguir el texto aristotélico, es posible darle una estructura más lógica a su concepción del intelecto, comparándolo con las distintas facultades del alma y analizando posteriormente sus funciones propias.

Veamos, en primer lugar, la relación entre intelecto y alma. Anaxágoras afirmaba que alma e intelecto se identifican, pues, según él, el intelecto existe en todos los animales. Aristóteles, por el contrario, afirmó que tal intelecto no existe de modo semejante en todos los animales, ni tampoco en el hombre. Averroes comenta a este propósito que se equivocaba Anaxágoras al mantener que el intelecto existe en todos los animales, «pues no vemos que el intelecto exista del mismo modo en todos los hombres, y mucho menos que exista en todos los animales»[116].

Comentando el paso aristotélico *De Anima*, 413b 24-25, Averroes se plantea si el intelecto es una facultad del alma o más bien otro género de alma. De ser una facultad del alma, sería la perfección de un cuerpo, lo cual es imposible, pues el intelecto es eterno, no tiene órgano corporal y está separado de lo corruptible. Si se llama entonces «alma» al intelecto será, por tanto, de modo equívoco:

> [...] es necesario que él solo entre todas las facultades del alma pueda estar separado del cuerpo y no se corrompa por su corrupción, del mismo modo que lo eterno está separado[117].

114. *L'incoerenza...*, cit., §§ 110-111, pp. 159-160.
115. *De generatione animalium*, 736b 5-8.
116. GC, I, 24, pp. 31-32.
117. GC, II, 21, pp. 160-161.

Aristóteles osciló entre considerar al intelecto una facultad del alma y considerarlo un género distinto de alma. Averroes, por su parte, puso de manifiesto las aporías que se derivaban de la primera opción del dilema y subrayó más que el Estagirita la autonomía de la noética, al desligar el intelecto del resto de las facultades del alma por la conexión necesaria con el cuerpo. En el *Tahâfut* he encontrado una argumentación favorable a la segunda opción, en lo que supone un aparente avance respecto a la posición del *Tafsîr* que acabo de reflejar:

> De hecho, si el intelecto estuviese unido a cualquiera de las facultades del alma, como dice Aristóteles, sería incapaz de actuar a no ser por medio de esta facultad, la cual, sin embargo, no lo percibiría. Ésta es la argumentación sobre la que Aristóteles funda su prueba de que el intelecto está separado[118].

Encontramos también otro interesante enfoque de este punto en la cuestión 18 del *Tahâfut*, es decir, en el segundo problema de las *Cuestiones naturales*, donde Algacel criticaba «la incapacidad de los filósofos para demostrar racionalmente que el alma humana es una sustancia espiritual, autosubsistente e incorpórea». Averroes deduce de la indivisibilidad de los inteligibles universales que sus formas no son individuales, que su sustrato es incorpóreo y que la facultad que los produce, a saber, el intelecto, no se encuentra en un cuerpo. «Por lo cual, su sustrato es una facultad espiritual que se percibe a sí misma y a las otras cosas[119].» Más adelante, el filósofo cordobés contrapone de modo eficaz la individualidad del alma con la universalidad del intelecto:

> Esta prueba es muy rigurosa en el caso del intelecto, ya que en el intelecto no hay individualidad alguna. Del alma, si bien carece de aquellos accidentes a través de los cuales los seres individuales reciben su pluralidad, los más famosos sabios dicen que es inseparable de la naturaleza del individuo, aunque sea [órgano] perceptivo[120].

En su tratado psicológico Aristóteles se refirió a un segundo aspecto del tema que venimos analizando, a la analogía entre

118. *L'incoerenza...*, cit., § 553, p. 509. El editor italiano, Massimo Campanini, anota que tal razonamiento no aparece, sin embargo, en el *De Anima*.
119. *Ibid.*, § 552, p. 508.
120. *Ibid.*, § 574, p. 527.

sensación e intelecto: «como la facultad sensitiva respecto a lo sensible, así el intelecto respecto a lo inteligible»[121]. Pero inmediatamente después le interesó subrayar estas diferencias entre ambos: el intelecto no está mezclado con el cuerpo ni tiene un órgano, en contraste con la facultad sensitiva; tampoco tiene el intelecto naturaleza o forma propia sino que consiste en pura potencialidad, siendo «lugar de las formas», *tópos eidôn*; la impasibilidad, *apátheia*, de la facultad sensitiva y la de la facultad intelectiva se distinguen: por ejemplo, después de un sonido intenso, el oído no oye, mientras que el intelecto tiene actividad independientemente de haber pensado antes más o menos[122]. Éste es el paso que Averroes comenta ahora. «La impasibilidad en el intelecto debe ser pura, pero no así la impasibilidad en la sensación, al ser ésta una facultad material.» Un sentido no puede sentir después de una sensación fuerte «porque es una facultad en un cuerpo», mientras que el intelecto, después de haber pensado, puede pensar con más facilidad porque «no padece ni es alterado por un fuerte inteligible». La causa de ello reside en que «la facultad sensitiva no está fuera del cuerpo, mientras que el intelecto está separado»[123]. En uno de los últimos textos dedicados a la facultad racional en este *Tafsîr*, volvió Averroes a comparar sensación e intelecto[124]. En esta ocasión destaca que es la forma, y no la materia, lo que aprehende el intelecto de los seres:

> Es decir, puesto que no hay sino dos modos, o el intelecto es el inteligible fuera del alma, o es su forma, y de modo semejante el sentido con el sensible, y es imposible que el ente mismo sea lo pensado o sentido, por medio de su forma y su materia, como pensaban los antiguos (pues entonces, cuando pensara en la piedra, el alma sería piedra, y si pensara en la madera, sería madera); queda, pues, que aquello que de los entes existe en el alma es sólo la forma, y no la materia.

En tercer lugar, veamos ahora cómo interpreta Averroes la relación entre el intelecto y las facultades receptivas del alma, es decir, las facultades imaginativa, cogitativa y rememorativa. Ya

121. *De Anima*, 429a 17-18.
122. *De Anima*, 429a 21-b9.
123. GC, III, 7, p. 418 (*sentiens non est extra corpus, intellectus autem est abstractus*).
124. GC, III, 38, pp. 503-504, donde se comenta el paso *De Anima*, 431b 23-432a 3.

hemos aludido a ellas al estudiar las bases de la noética averroísta. Conviene que ahora lo ampliemos. Averroes comenta en detalle un paso aristotélico sobre el intelecto receptivo o pasivo[125] y contesta con agudeza a una conocida pregunta del *De Anima*:

> ¿Por qué no recordamos después de la muerte, siendo los inteligibles comunes inengendrables e incorruptibles? Porque el recuerdo[126] se realiza mediante unas facultades comprehensivas y receptivas[127], es decir, materiales, las cuales, como se declaró en *Sobre el sentido y lo sensible*, son estas tres: la imaginativa, la cogitativa y la rememorativa. Estas tres facultades están en el hombre para presentar la forma de la cosa imaginada cuando está ausente la sensación [...] Y entendía aquí [Aristóteles] por intelecto receptivo o pasivo las formas imaginativas en cuanto que en ellas actúa la facultad cogitativa propia del hombre[128].

El intelecto material necesita, por tanto, para Averroes de las formas imaginativas que proceden de las sensaciones, y a partir de aquéllas abstrae el inteligible universal. Pero dado que tales facultades tienen un sustrato material, al estar ligadas al cuerpo, y ser receptivas, no pueden identificarse con el intelecto material. De ahí la acusación de Averroes a Avempace por haber identificado, según él, la facultad imaginativa con el intelecto material.

Este proceso de creación por el intelecto del inteligible es explicado nuevamente en otro lugar del *Gran Comentario al* De Anima a propósito de la afirmación de Aristóteles de que el alma discursiva, *dianoetiké psykhé*, nada piensa sin imágenes:

> Es decir, puesto que la relación de las imágenes con el intelecto material es como la relación de los sensibles con el sentido, por eso es necesario que el intelecto material no conozca lo sensible sin la imaginación. Y en este punto dice expresamente que los inteligibles universales[129] están ligados a las imágenes y se corrompen por la corrupción de ellas. Y también dice expresamente que la relación de los inteligibles con las imágenes es como la relación del color con el cuerpo coloreado, y no como la relación del color con el sentido de la vista, como pensó Avempace. Pero los inteligibles

125. *De Anima*, 430a 20-25.
126. *Rememoratio*.
127. *Passibiles*.
128. *GC*, III, 20, p. 449, ls. 162-175.
129. *Intellecta universalia*.

> son las intenciones de las formas de la imaginación separadas de la materia, y por eso en esta existencia [de inteligibles] necesitan tener una materia distinta de la que poseían en las formas de la imaginación[130].

En el *Comentario Medio al* De Anima, es decir, en el *Talḫîṣ*, ya se había referido Averroes a ello aunque de un modo más sintético:

> [...] no puede existir representación o juicio por el intelecto sin imaginación. [...] Sin embargo, el intelecto no legisla sino sobre la imagen de la cosa, y la imaginación no toma esta entidad sino del sentido. Por esto, quien no percibe un género de sensibles por el sentido, no puede conocerlo ni puede, en absoluto, adquirir de él un inteligible[131].

Respecto a la facultad cogitativa, ya vimos que para Averroes no es el intelecto material, ni el intelecto en acto, ni una facultad particular material, sino que se identificaba con lo que Aristóteles llamó intelecto receptivo o pasivo. En un nuevo paso el filósofo cordobés rechaza la acostumbrada atribución al intelecto de la facultad cogitativa, distingue la reflexión (es decir, la acción de la cogitativa) de la intelección (o acción del intelecto), y subraya el carácter corruptible y generable de aquélla, a diferencia de éste:

> La acción del intelecto es distinta de la acción de la facultad cogitativa, a la que Aristóteles llamó intelecto receptivo, y dijo que ella era generable y corruptible. Y esto es evidente de ella, ya que tiene un instrumento acabado, a saber, el ventrículo medio del cerebro. Y el hombre no es generable y corruptible sino por esta facultad, y *sin esta facultad y sin la facultad imaginativa, nada piensa el intelecto material*. Por eso, como dice Aristóteles, no recordamos después de la muerte; y no porque el intelecto sea generable y corruptible, como alguien pueda pensar[132].

En otro texto de este *Gran Comentario*, Averroes alude a las tres facultades y a su relación tanto con el sensible como con el intelecto:

130. *GC*, III, 30, p. 469, ls. 21-34.
131. *CM*, §§ 134 y 136, pp. 300 y 301. Esta traducción del *Comentario Medio* (*CM*) procede de A. Elamrani-Yamâl, «Averroès: la doctrine de l'intellect matériel dans le *Commentaire moyen* au *De Anima*», cit. La numeración de los parágrafos hace referencia al texto árabe y la de las páginas, a la traducción francesa citada.
132. *GC*, III, 33, pp. 476-477, ls. 75-85, cursiva mía.

Las facultades imaginativa, cogitativa y rememorativa no hacen sino estar en lugar de la facultad sensitiva, y por eso no necesita de ellas sino en ausencia del sensible. Y todas se ayudan para mostrar la imagen de la cosa sensible, para que *la facultad racional separada*[133] la contemple, extraiga la intención universal y la reciba después, o sea, la aprehenda[134].

En definitiva, a pesar de sus limitaciones materiales, las tres facultades del alma son imprescindibles en el proceso intelectivo.

En cuarto lugar, consideremos ahora los inteligibles. Averroes parte de considerar que el intelecto material es único para todos los hombres y la especie humana eterna, y deduce de ambas tesis que los inteligibles son únicos y eternos. Pero inmediatamente matiza ambos caracteres de los inteligibles. Éstos son únicos respecto al receptor, es decir, el intelecto material, pero múltiples respecto a la intención recibida; de un modo similar, son eternos en sentido absoluto, pero corruptibles respecto a cada uno de los individuos:

Si se consideran estos inteligibles en tanto que son entes en sentido absoluto, y no respecto a un individuo, en verdad se dice que son eternos, y no son pensados unas veces sí y otras no, sino siempre[135].

Captamos las cosas simples, afirma Averroes en otra ocasión, por medio de los inteligibles que ni hacen falso ni verdadero, mientras que captamos las cosas compuestas mediante los inteligibles en los que hay falsedad y verdad[136]. Éstas se dan sólo en la composición. La actividad del intelecto material es esencial en este sentido, pues él «distingue los inteligibles singulares, compone los semejantes, y divide los diversos»[137]. En el *Comentario Medio al* De Anima ya había adelantado una opinión similar:

El error, en efecto, como hemos dicho, no tiene lugar sino en la composición. [...] El intelecto es igualmente afectado por lo verdadero y lo falso cuando compone las cosas con el tiempo. Es lo que ocurre en las proposiciones temporales[138].

133. *Virtus rationalis abstracta*: excelente definición de intelecto, genéricamente considerado; la cursiva es mía.
134. *GC*, III, 7, p. 419, ls. 57-63.
135. *GC*, III, 5, p. 407, ls. 597-600; de interés el paso comprendido en ls. 575-604.
136. *GC*, III, 21, p. 455.
137. *GC*, III, 22, pp. 456-457.
138. *CM*, trad. cit., §§ 131-132, p. 298.

El intelecto humano desarrolla estas dos actividades: captar los inteligibles y producirlos. Pero, ¿cómo se generan? Según Averroes, de dos modos: naturalmente (son las primeras proposiciones, que ignoramos cuándo, de dónde y cómo aparecieron); y voluntariamente (son los inteligibles adquiridos a partir de las primeras proposiciones, y, por tanto, producidos)[139].

En el *Epítome*, y dentro del capítulo dedicado a la potencia especulativa, Averroes lleva a cabo un análisis de los inteligibles que vale la pena resumir aquí. En primer lugar, los inteligibles son eternos:

[...] los inteligibles existen siempre en acto y [...] no son engendrados. Puesto que todo lo engendrado es corruptible por estar dotado de materia[140].

Más adelante, distingue al inteligible en sí del inteligible en un sujeto concreto, distinción que explicaría precisamente su multiplicidad:

[...] la existencia de estas formas en un sujeto individualizado es distinta de su existencia como inteligible. Y esto porque esas formas son una en cuanto que son inteligibles, y son múltiples en cuanto que son individuales y están en la materia[141].

Siguiendo a Aristóteles, afirma igualmente la identidad entre intelecto e inteligible:

Otra cosa que también es peculiar de esta percepción intelectual es el que la percepción en ella sea idéntica al percipiente. Y por eso se dice que el intelecto es lo inteligible en sí mismo. [...] Y no sucede esto en el sentido de la misma manera[142].

Por otra parte, interpretando fielmente el concepto aristotélico de *noûs*, más allá de la terminología, el filósofo cordobés resalta el carácter activo del intelecto, a diferencia de la sensación:

Y lo que también es peculiar de estos inteligibles es el que su percepción no se realiza por una pasión, como es el caso del sentido[143].

139. *GC*, III, 36, p. 496.
140. *Epítome* De Anima, trad. cit., § 108, p. 197.
141. *Ibid.*, § 108, p. 198.
142. *Ibid.*, § 111, pp. 199-200.
143. *Ibid.*, § 112, p. 200.

En su gran obra especulativa *Tahâfut al-tahâfut* podemos leer algunos textos complementarios del *Tafsîr del* De Anima y que incluso permiten aclarar mejor la concepción averroísta del intelecto. En la cuestión 3, que trata de Dios como constructor del mundo, hallamos esta atinada definición: «el intelecto humano es la percepción de las formas de los seres existentes en cuanto liberados de la materia»[144]. Más adelante, en la cuestión 16, donde se aborda el problema de la relación entre esencia y atributos divinos, Averroes lleva a cabo una magnífica exposición sobre el intelecto y los inteligibles que merece ser reproducida:

> Pero si una cosa no se encuentra en la materia, evidentemente es cognoscible; y esto es patente como consecuencia del hecho de que las formas dotadas de materia, si son abstraídas de la materia en el alma, llegan a ser conocimiento e intelecto. El intelecto no es otra cosa sino la forma liberada de la materia. Si el llegar a ser conocimiento e intelecto es verdadero para las cosas que según la naturaleza no están separadas [de la materialidad], será aún más verdadero para las cosas que, según la naturaleza, ya lo están. Puesto que lo que es inteligible de las cosas es su realidad más profunda, y dado que el intelecto no es otra cosa sino la percepción de los inteligibles, nuestro intelecto, en cuanto es un inteligible, es inteligible por sí mismo. No hay, así, diferencia alguna entre el intelecto y los inteligibles, excepto por el hecho que los inteligibles son inteligibles de cosas que no son, según su naturaleza, intelecto, sino que lo llegan a ser cuando el intelecto extrae sus formas de la materia. Desde este punto de vista, nuestro intelecto no coincide con el inteligible bajo algún aspecto. Pero si algo no está ya ligado a la materia, el intelecto que se deriva de él es inteligible en todos los aspectos, y éste es el caso de la intelección de los inteligibles[145].

Tenemos aquí tres tesis básicas, expuestas gradualmente en la argumentación: 1) el intelecto es la percepción de los inteligibles; 2) el intelecto es inteligible por sí; 3) el intelecto se identifica con los inteligibles cuando están en acto, es decir, cuando el objeto del intelecto es inmaterial. El origen de la argumentación es la polémica con Algacel, pero su sustancia es plenamente aristotélica: el *noûs* es inteligible como lo son sus objetos[146].

144. *L'incoerenza...*, cit., § 215, p. 240.
145. *Ibid.*, § 338, p. 333.
146. Cf. *De Anima*, 429b 23-430a 9, donde Aristóteles plantea dos aporías respecto al *noûs*, una de ellas la que acabamos de comentar, o sea, la inteligibilidad del intelecto mismo.

Al término de esta cuestión 16 del *Tahâfut* Averroes plantea un interesante problema, la relación entre ciencia divina y conocimiento humano, muy debatido en el *Kalâm* islámico y en la Escolástica cristiana. Con su habitual agudeza, el filósofo cordobés distingue entre ambos:

> Ahora bien, el hombre, en cuanto está compuesto de un sustrato y conoce los existentes en aquel sustrato, tendrá necesariamente una ciencia distinta de su esencia [...], ya que el sustrato es causa de cambio en el conocimiento y en la esencia. Puesto que el hombre es hombre, y es además el más excelente de todos los seres sensibles, no por esencia sino gracias al intelecto que está unido a su esencia, es necesario que lo que es la Inteligencia por esencia [Dios], sea el más excelente de todos los seres existentes y trascienda todas las imperfecciones que afectan al intelecto humano[147].

Por tanto, sólo la intelección divina sería perfecta, al identificarse en esa Inteligencia suprema su esencia y su ciencia.

5. *El intelecto y sus clases*

Como es sabido, en el capítulo 5 del libro III del *De Anima*, uno de los textos más comentados y debatidos en la historia de la filosofía, Aristóteles distingue dos intelectos, el *noûs pathetikós* o intelecto receptivo, y el *noûs poietikós*, es decir, el intelecto creativo o agente. Averroes conocía bien esta división bipartita, y la explica con acierto. Así, reconoce a partir de Aristóteles «que hay en el alma dos partes del intelecto, una de las cuales es receptiva, y la otra que es agente»[148]. En otra ocasión, subrayará la misma distinción aunque con un lenguaje más riguroso:

> [...] el intelecto que existe en nosotros tiene dos actividades [...], una de las cuales es del género de la afección, *passionis* (y es pensar), y otra del género de la acción, *actionis* (y consiste en extraer las formas y despojarlas de la materia)[149].

Sin embargo, cuando habla de las clases de intelecto en el *Gran Comentario al* De Anima, se refiere a una división tripartita e

147. *L'incoerenza...*, cit., §§ 364-365, p. 354.
148. *GC*, III, 5, p. 406, ls. 557-559. La expresión *due partes intellectus* muestra el descuido terminológico de Averroes, frecuente a veces, como cuando, sin advertirlo al lector, introduce la terminología de los comentaristas griegos mezclándola con la suya.
149. *GC*, III, 36, p. 495, ls. 463-466.

introduce un *tertium genus intellectus*. El texto clave para explicar esto es el número 18 del libro III, donde ya se introducen los tres intelectos en el lema aristotélico a comentar. Es difícil saber si Averroes manejó una traducción corrupta, si Escoto leyó mal o si los copistas árabes introdujeron esa alteración[150]. En este paso Averroes habla de intelecto material, de intelecto habitual y de intelecto agente. El primero es receptivo, el segundo es un intelecto producido que hace que aquél pueda concebir todo, y el tercero hace pasar al inteligible de la potencia al acto[151]. El «tercer intelecto», es decir, el añadido en la tradición árabe, es el intelecto en hábito, el cual procede de Alejandro de Afrodisia. Por otra parte, cuando el hombre logra la unión con el intelecto agente, alcanzando así la máxima perfección posible, se llega a un nuevo intelecto, el intelecto adquirido (*intellectus adeptus*). Encontramos, por tanto, en el filósofo cordobés una cuádruple división del intelecto. Averroes distingue, además, entre «intelecto en sentido estricto» e «intelecto en sentido amplio» a la hora de nombrar al *intellectus passivus* aristotélico, al que identifica con la facultad imaginativa[152].

Es conveniente advertir ya que, del mismo modo que en Aristóteles el *noûs poietikós* y el *noûs pathetikós* no son dos intelectos diferentes sino dos procesos del conocimiento humano, uno receptivo y otro creativo, así en Averroes los respectivos intelectos representan las sucesivas fases por las que atraviesa el intelecto humano en la génesis del conocimiento. Él mismo lo indica a veces, y algunas de sus vacilaciones terminológicas tienen ahí su origen, como es el caso muy significativo de llamar «diferencias del intelecto» a lo que habitualmente designamos como clases de intelecto. Salvador Gómez Nogales subrayó con razón este punto, hasta entonces oscurecido en buena parte de la historiografía filosófica.

Acabo de aludir a las dificultades que a veces plantea el descuido terminológico de Averroes, quien en unas páginas pasa de hablar de «partes del intelecto» a «actividades del intelecto» o «diferencias del intelecto» para nombrar simplemente los diversos intelectos. Algún crítico contemporáneo ha censurado un defecto similar en

150. Alain de Libera ha analizado en detalle las diversas hipótesis en Averroès, *L'intelligence et la pensée*, cit., n. 411, pp. 270-271.

151. *GC*, III, 18, pp. 437-438.

152. *GC*, III, 5, p. 387, ls. 17-22 y p. 409, l. 640.

Aristóteles[153]. No creo que en el caso del filósofo cordobés ello se deba a su reconocida admiración hacia el Estagirita... Es más probable que el origen de estas deficiencias se encuentre en la propia evolución de su noética, en el peso de la terminología heredada de los comentaristas griegos, así como en las condiciones de redacción de sus comentarios. La descarnada edición de Crawford tampoco ayuda mucho en este aspecto. Su «Index nominum et rerum» contiene tal número de acepciones en el nombre *intellectus* que casi produce vértigo. Sólo en algunos casos identifica los sinónimos o aclara los desajustes terminológicos del texto. Veamos primero las clases de intelecto que se incluyen: *intellectus adeptus*, *intellectus continuatus nobiscum*, *intellectus in actu*, *intellectus in potentia*, *intellectus agens*, *intellectus in habitu*, *intellectus speculativus*, *intellectus generatus*, *intellectus materialis*, *intellectus operans*, *intellectus passibilis* e *intellectus recipiens*. Concentrémonos ahora en los términos fundamentales que venimos estudiando en la noética de Averroes, al tiempo que indicamos entre paréntesis sus correspondientes sinónimos: *intellectus materialis* (*intellectus in potentia*, *intellectus recipiens*, *intellectus patiens*), *intellectus in habitu* (*intellectus speculativus*, *intellectus generatus*), *intellectus agens* (*intellectus in actu*, *intellectus operans*), *intellectus adeptus*, *intellectus passivus* (*virtus imaginativa*).

Veamos ahora cómo concibe Averroes el intelecto agente en estas páginas del *Tafsîr*. Lo primero que nos llama la atención es esta tesis, tan novedosa en el mundo medieval y opuesta a la mantenida hasta entonces por los filósofos islámicos: el intelecto agente es intrínseco al hombre, *intellectus agens existit in anima nobis*[154]. La considera plenamente aristotélica y reseña que fue aceptada por Temistio, Teofrasto y otros comentaristas. En otra ocasión acude Averroes a la teoría hilemórfica para mostrar la naturaleza de este intelecto:

> Puesto que aquello por lo cual algo realiza su acción propia es la forma, y nosotros realizamos mediante el intelecto agente nuestra

153. «Aristóteles nunca es consecuente en su terminología» (I. Düring, *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Carl Winter, Heidelberg, 1966, p. 618).

154. *GC*, III, 5, p. 390, l. 99. En el *Epítome* la formulación es en forma negativa, o sea, contra un intelecto agente extrínseco al hombre, y su expresión lingüística resulta oscura: «Y tampoco se necesita aquí hacer intervenir a un modo extrínseco, que sea de la misma especie que el móvil, sólo que distinto de él» (*Epítome* De Anima, trad. cit., § 125, pp. 208-209).

acción propia, es necesario que el intelecto sea una forma *en nosotros*[155].

En consecuencia, el intelecto agente es no sólo la causa eficiente de nuestro conocimiento sino, al mismo tiempo, también su causa formal. Por no admitir esta doble atribución, critica el filósofo cordobés a al-Fârâbî[156].

El intelecto agente crea los inteligibles y «nunca cesa de engendrar y de crear en sentido absoluto»[157]. Y, a diferencia del intelecto material, se encuentra siempre en acto. Además, es inmaterial y eterno. En el *Comentario Medio al* De Anima, escrito unos quince años antes del *Gran Comentario*, Averroes había explicado bien la naturaleza del intelecto agente:

> Es evidente que este intelecto que, por un lado, es forma para nosotros y, por otro, agente de los inteligibles, está separado y es inengendrable e incorruptible. El agente, en efecto, debe ser siempre más noble que el objeto de la acción, y el principio más noble que la materia. Este intelecto es aquel en el cual la intelección y lo pensado son una y la misma cosa por esencia, ya que él no piensa ninguna otra cosa que sea exterior a su esencia. Es, pues, necesario que haya un intelecto agente porque el agente del intelecto debe ser un intelecto, al no poder dar el agente sino lo que es semejante en su sustancia[158].

Por otra parte, en otras obras de madurez aprovecha Averroes para matizar su posición sobre este punto. Así, por ejemplo, en el *Tafsîr de la* Metafísica, libro *lâm*, donde, en polémica con Alejandro de Afrodisia, defiende que el intelecto agente es como la forma en el intelecto material «y que es él que por una parte crea los inteligibles y por otra los recibe, quiero decir, que es él [el intelecto agente] quien los crea en tanto que es forma y los recibe en tanto que intelecto material»[159]. En el *Tahâfut*, siguiendo a Aristóteles, deduce la inmaterialidad del intelecto agente del hecho de que éste pueda pensar todas las cosas:

155. *GC*, III, 36, pp. 499-500, ls. 586-590.
156. *GC*, III, 36, p. 485, ls. 180-184 y p. 502, ls. 658-660.
157. *GC*, III, 5, p. 408. Por eso, preferimos llamarle «intelecto creativo» reproduciendo mejor así su sentido profundo.
158. *CM*, trad. cit., § 130, p. 297.
159. Averroès, *Grand Commentaire de la Métaphysique d'Aristote. Livre lâm-lambda*, trad. y notas de A. Martin, Les Belles Lettres, Paris, 1984, p. 125.

> El agente que opera sobre los inteligibles humanos es una inteligencia separada de la materia porque está en condiciones de pensar todas las cosas[160].

En ambas obras Averroes se separa de los filósofos islámicos orientales, sobre todo de Avicena, al rechazar que el intelecto agente sea una inteligencia separada de la que emanen las formas sustanciales, en especial las animadas. El filósofo cordobés aplica aquí de modo ejemplar el llamado principio de economía del pensamiento. En efecto, por un lado, suprime el intelecto agente extrínseco al hombre, al convertir aquél en principio activo intrínseco del conocimiento humano[161]. Y, por otro, rechaza que el intelecto agente sea el *dador de formas*[162] y la causa de la generación de los seres en el mundo sublunar, de acuerdo con el principio según el cual lo que produce las formas en los cuerpos es un cuerpo que posee formas semejantes a las producidas, específica o genéricamente. De ahí concluye el filósofo cordobés que «el sol y las demás estrellas son el principio de vida para cada ser vivo en la naturaleza»[163] (plano genérico), y que «los cuerpos vivientes producen otros cuerpos vivientes del mundo empírico, como los animales se reproducen uno del otro»[164] (plano específico). Creo que no se ha valorado hasta ahora de modo satisfactorio este paso adelante de la filosofía crítica de Averroes en el Medievo, que anuncia alguna de las mejores líneas de pensamiento de la Escolástica tardía, aunque desde una perspectiva menos formalista y más ligada a las ciencias de la naturaleza.Tampoco se ha iluminado como debiera, salvo la valiosa contribución de Yabri[165], la ruptura del racionalismo de Averroes con la filosofía neoplatonizante del islam oriental.

Dentro de la noética, las principales novedades especulativas

160. *L'incoerenza...*, cit., § 180, p. 214.
161. El estudioso que más ha destacado esta novedosa concepción del intelecto agente fue Salvador Gómez Nogales; cf. su artículo «Hacia una nueva interpretación de Averroes», en *Al encuentro de Averroes*, ed. de A. Martínez Lorca, Trotta, Madrid, 1993, pp. 53-69. Una reseña de su amplísima bibliografía sobre Averroes y su psicología se encuentra en *La psicología de Averroes. Comentario al libro sobre el alma de Aristóteles*, cit., pp. 93-94.
162. *Wâhib al-suwar, dator formarum*. Esta doctrina procede de Avicena.
163. *Tafsîr de la Metafísica. Libro lambda*, trad. cit., p. 138.
164. *L'incoerenza...*, cit., § 408, p. 388.
165. Mohamed Âbed Yabri, *El legado filosófico árabe*, cit. Obra fundamental para conocer la renovación de la filosofía islámica llevada a cabo en al-Andalus por Avempace y Averroes.

así como el tratamiento más amplio en las páginas del *Tafsîr del* De Anima están relacionados, sin embargo, con el intelecto material. También es cierto que ninguna otra parte de su noética evolucionó tanto a lo largo del tiempo. Como ha escrito Idoia Maiza, «Averroes estuvo obsesionado con este problema y cambió de opinión repetidas veces antes de llegar a una solución que le satisficiera»[166]. En los últimos años se le ha prestado una atención creciente entre los estudiosos. Por mi parte, me centraré por razones obvias en el análisis del *Tafsîr*, texto fundamental insuficientemente aprovechado hasta ahora, dejando para otra ocasión el debate en torno a la literatura secundaria sobre el tema[167].

Las dificultades con las que se enfrentó Averroes a la hora de explicar la naturaleza y funciones del intelecto material procedían de diverso origen. ¿Cómo hacer compatible un intelecto definido por Aristóteles como sin mezcla, *amigé*, impasible, *apathés*, y separado, *khoristós*, tratándose de un intelecto en potencia? ¿Cómo puede ser el intelecto material uno mientras que los inteligibles especulativos se cuentan por el número de los individuos humanos? Si tal intelecto se caracteriza por su pasividad, semejante a la materia, como pensaba Alejandro de Afrodisia, ¿cómo explicar la creatividad del conocimiento humano? ¿Puede suponerse, como opinaban Temistio, Avicena y otros, que el intelecto material es eterno mientras los inteligibles existentes en él son generables y corruptibles? Si se define este intelecto como una disposición presente en la facultad imaginativa, según proponía Avempace, ¿puede concebirse que él mismo sea eterno y separado? Responder a éstas y otras aporías fue la laboriosa tarea en la que se esforzó el filósofo cordobés al final de su vida, en este tercer y último comentario al tratado aristotélico *De Anima*. El eje de la contribución de Averroes consistió en la elaboración de una teoría del intelecto material que

166. *La concepción de la filosofía en Averroes*, cit., p. 347.

167. Un resumen inteligente se encuentra en I. Maiza, *La concepción de la filosofía en Averroes*, cit., pp. 347-353. Un estudio amplio y polémico lo ofrece H. A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect*, cit., pp. 258-298. La evolución de Averroes sobre el intelecto material ha sido objeto de una interesante síntesis de Yamâl al-Dîn al-'Alawi, «The philosophy of Ibn Rushd. The evolution of the problem of the Intellect in the works of Ibn Rushd: from philological examination to philosophical analysis», en *The Legacy of Muslim Spain*, Brill, Leiden, 1994, vol. II, pp. 804-829. El único que hasta ahora ha estudiado a fondo el *Gran Comentario al* De Anima ha sido el profesor Alain de Libera en la traducción contenida en el volumen *L'intelligence et la pensée*, ya citado.

fuera coherente con su propia noética y que no entrara en contradicción con las doctrinas psicológicas de Aristóteles.

Al comienzo del extenso comentario al texto 5 del libro III, Averroes define así al intelecto material, siguiendo a Aristóteles:

> El intelecto material es aquello que es en potencia todas las intenciones de las formas materiales universales, y no es en acto ninguno de los entes antes de concebirlos[168].

Lo distingue de la materia prima en cuanto que ésta es en potencia todas las formas sensibles individuales, sin conocerlas ni percibirlas, mientras que aquél es en potencia todas las intenciones de las formas universales materiales. Hay también una reiteración en negar la corporeidad de este intelecto: *no es un cuerpo, ni una potencia en un cuerpo*[169]. Se pretende así hacer posible la actualización y universalidad de los inteligibles, al desvincularlo de cualquier materia singular.

En respuesta a las diversas aporías planteadas, Averroes comienza diciendo que los términos *potentia*, *receptio* y *perfectio* son equívocos y se predican de distinto modo del intelecto y de las cosas materiales[170]. En el caso, por ejemplo, de la *receptio*, lo que se quiere indicar es sólo la recepción pero no la pasividad o el cambio, a diferencia de los sentidos que, por ser potencias en un cuerpo, sufren cambio y son alterados con éste. En el *Comentario Medio* hallamos una explicación precisa de este punto:

> Es necesario que esta facultad [el intelecto material] que recibe los inteligibles no sea en modo alguno pasiva, quiero decir, que no reciba el cambio que se produce en las potencias pasivas por el hecho de su mezcla con el sujeto en el cual existen, de tal modo que del significado de pasividad ella no contenga sino sólo el sentido de receptividad, y que sea en potencia el paradigma de la cosa que ella piensa, pero no la cosa misma[171].

En el *Tahâfut* puede leerse también un paso complementario, centrado en los conceptos de pasividad y materialidad:

> [...] la pasividad constituye el signo de la materialidad [...] [Los filósofos] han teorizado que la forma más carente de materia entre

168. *GC*, III, 5, p. 387, ls. 23-26.

169. *Neque corpus neque virtus in corpore.*

170. *GC*, III, 14, p. 429.

171. *CM*, trad. cit., § 121, p. 292.

todas es el alma, en especial el intelecto, de modo que han comenzado a dudar si él pertenece a las formas que se encuentran en la materia o no. Después de haber estudiado, entre las formas del alma, las facultades perceptivas y haber descubierto que están privadas de materia, han comprendido que la causa de la percepción consiste precisamente en la separación de la materia[172].

Al desvincular al intelecto material de la corporeidad, Averroes aseguró su eternidad y separabilidad. Pero de un intelecto tal parece que deberían derivarse unos inteligibles siempre en acto, como pensaron Temistio y otros. Y de ser así, ¿cómo se explicaría entonces el aprendizaje y el proceso del conocimiento en los seres humanos? Averroes rechazó la pretensión de Alejandro de Afrodisia de convertir en generable y corruptible al intelecto material, pues ello destruiría la naturaleza misma de este intelecto. Pero, al mismo tiempo, rechazó la posición de Temistio por los absurdos que ella implicaba. La solución que ofrece es distinguir dos aspectos en los inteligibles especulativos: en un sentido absoluto, es decir, respecto al intelecto material, estos inteligibles son eternos, pero respecto a cada uno de los individuos, es decir, respecto al sujeto que los genera, son corruptibles[173]. Dentro del mismo contexto, es decir, de hacer compatible unos inteligibles especulativos generados y corruptibles con un intelecto material eterno, Averroes hace una propuesta sorprendente al formular la teoría de los dos sujetos del conocimiento. En ella traza un paralelo entre la percepción sensible y la intelección, basándose en la analogía entre ambas operaciones apuntada por Aristóteles:

Es necesario también que los inteligibles en acto tengan dos sujetos, el primero de los cuales es el sujeto mediante el cual son verdaderos, es decir, las formas que son imágenes verdaderas, mientras que el segundo [sujeto] es aquel mediante el cual los inteligibles son un ente en el mundo, y éste es el intelecto material. Por consiguiente, no hay en esto ninguna diferencia entre la sensación y el intelecto, sino porque el sujeto de la sensación por el cual es verdadera existe fuera del alma, mientras que el sujeto del intelecto mediante el cual es verdadero se encuentra dentro del alma[174].

Otro problema que suscita Averroes al final de su denso comentario al texto 5 es el de la unidad y multiplicidad de los inteligibles. Si los inteligibles son uno, cuando yo conozca algo, tú lo conocerás igualmente, y otros absurdos semejantes. Y de otra parte, si los inteligibles son muchos, ¿cómo se garantizará entonces la unidad de la ciencia, y cómo será posible que un alumno aprenda del maestro? También aquí vuelve a distinguir nuestro filósofo: el intelecto será múltiple por las formas imaginativas, y uno por el intelecto material:

El objeto inteligible que está en mí y en ti es múltiple en el sujeto en cuanto es verdadero, o sea, las formas de la imaginación, y es uno en el sujeto por el cual es un intelecto existente (es decir, el intelecto material)[175].

Aristóteles, queriendo destacar la potencialidad del *noûs* respecto a los inteligibles y su receptividad, había comparado al intelecto en potencia, es decir, el intelecto material de Averroes, con una tablilla o pizarrilla, *grammateîon*, en la que no hay nada escrito[176]. Alejandro de Afrodisia, por su parte, interpretó que el intelecto se asemejaba a la *epitedeiotés* o disposición de la tablilla, y no a la tablilla misma[177]. Averroes se distancia de Alejandro y vuelve hacia Aristóteles: la recepción que se da en el intelecto es semejante a la recepción de la pintura en una tabla:

Del mismo modo que la tabla no tiene ninguna pintura en acto ni en potencia próxima al acto, así en el intelecto material no hay ninguna de las formas inteligibles que recibe, ni en acto ni en potencia próxima al acto[178].

Por tanto, decir que el intelecto material es semejante a la preparación que hay en la tabla, y no a la tabla en cuanto está preparada, como expone Alejandro, es falso para el filósofo cordobés.

Al concebir así al intelecto material como una sustancia eterna y separada de la materia, y no como una mera disposición, como pretendía Alejandro, surge una nueva aporía: ¿cómo y en qué sentido

172. *L'incoerenza...*, cit., § 434, p. 408.
173. *GC*, III, 5, p. 407, ls. 589-594.
174. *GC*, III, 5, p. 400, ls. 385-393.

175. *GC*, III, 5, p. 412, ls. 724-727.
176. *De Anima*, 430a 1.
177. *GC*, III, 14, pp. 430-431. Para Alejandro, como traduce Escoto, *intellectus materialis est similis preparationi que est in tabula, non tabule secundum quod est preparata* (ls. 77-79).
178. *GC*, III, 14, p. 430, ls. 61-65. Averroes cambia parcialmente la imagen y habla no de escritura en la pizarrilla, sino de pintura sobre tabla, *pictura in tabula*.

podemos llamarle «intelecto en potencia»? Averroes responde con una nueva distinción e introduciendo un cuarto género de ser. Del mismo modo que el ser sensible se divide en materia y forma, así es necesario que el ser inteligible se divida a su vez en algo semejante a estas dos, es decir, en una cuasi materia y una cuasi forma. Remitiéndose a los principios establecidos en la metafísica, afirma que «no hay ninguna forma que esté liberada absolutamente de la potencia, sino la primera forma, la cual nada piensa fuera de sí, sino cuya existencia es su quididad»[179]. Lo mismo que antes había admitido Averroes una pasividad relativa en el intelecto material, es decir, la recepción, ahora admite en él una potencialidad relativa y una cuasi materialidad, tratándose sin embargo de una sustancia inmaterial y eterna en sí. En el *Taljîş del* De Anima Averroes distingue dos modos de potencialidad en el intelecto material:

> El intelecto se dice intelecto en potencia de dos maneras. La primera es como se dice de las disposiciones y de las formas que son potencias, es decir, que contienen una capacidad de obrar por sí mismas. Así se dice del sabio que es capaz de saber, de examinar y de deducir por sí mismo. La segunda es como se dice de las potencias pasivas, por ejemplo, del alumno, que es sabio en potencia. Éste no es capaz de obrar por sí mismo sino por otro[180].

Esta conceptualización tan sutil como innovadora del intelecto material la ha resumido así un estudioso árabe. El intelecto material pertenece a las facultades pasivas y no es un cuerpo, ni una facultad en un cuerpo; es una sustancia que acepta todas las formas, sin ser ella misma ninguna de las formas. Esto sucede porque las formas materiales no están separadas, mientras que el intelecto material es simple y separado. Está desprovisto de una naturaleza específica, excepto en tanto que existe *in potentia*; tiene un modo particular de existencia y no puede existir en acto[181].

En la evolución del pensamiento de Averroes respecto al intelecto material desempeñó un papel importante Avempace, dada su aguda reflexión sobre el tema y la alta estima en que lo tenía Averroes. Para el filósofo zaragozano el intelecto material era una disposición presente en la facultad imaginativa que servía de sujeto

179. *GC*, III, 5, p. 410, ls. 664-666. El *quartum genus esse* lo formula en el mismo párrafo, unas líneas antes, en ls. 656 ss.
180. *CM*, trad. cit., § 126, p. 295.
181. Cf. Yamâl al-Dîn al-'Alawi, art. cit., p. 823.

de los inteligibles[182]. En la primera redacción del *Epítome*, que se conserva en el manuscrito de El Cairo y que fue editado por El-Ehwani, Averroes aceptó la interpretación avempaciana. En la revisión tardía de esa obra que refleja el manuscrito de Madrid publicado por Salvador Gómez Nogales, Averroes rectifica su posición inicial y culpa a Avempace del error, advirtiendo que quien desee conocer su punto de vista definitivo debe leer el *Tafsîr*. Éstas son sus palabras exculpatorias:

> Y únicamente esto es lo primero que dijo Abû Bakr ibn Sâ'ig [Avempace] y nos condujo al error. Todo esto fue declarado por mí en mi *Comentario al libro de Aristóteles sobre el alma*. Ahora bien, quien quiera comprender la verdad de mi opinión sobre este problema, es necesario que acuda a dicho libro[183].

En el *Tafsîr del* De Anima Averroes concibe ya al intelecto material como una sustancia inmaterial y eterna que en sí misma no es nada aunque potencialmente representa todos los inteligibles, y critica a Avempace porque de su interpretación se derivaría la mezcla con el cuerpo a través de la facultad imaginativa, no se explicaría tampoco cómo es movido el intelecto sino cómo mueve (ya que las formas imaginativas mueven al intelecto pero no son movidas por él), y habría que admitir en el intelecto material las formas actualizadas, lo cual destruiría su naturaleza receptiva de las formas en cuanto formas[184].

Una vez que, con mucha dificultad, dejó claro Averroes cuáles son la naturaleza y funciones del intelecto material, se presenta ahora la cuestión central de cómo se produce entonces el paso de la potencialidad a la actualización en el intelecto. Como dejamos entrever antes, ello se explica por la unión del intelecto agente con el intelecto material, que tiene lugar al final del proceso cognoscitivo, y no al principio. Entonces culmina la intelección y pensamos en acto:

> Y por esto desaparece el problema de cómo lo eterno piensa con una intelección nueva. De aquí resulta evidente por qué no nos unimos con este intelecto al principio sino al final. Ya que, en tanto

182. Avempace, *La carta del adiós*, trad. de Miguel Asín Palacios: *Al-Andalus* 8 (1943), p. 69.
183. *Epítome*, trad. cit., § 132, p. 214.
184. *GC*, III, 5, pp. 397-398, ls. 299-343.

que sea forma en potencia para nosotros, estará unido con nosotros en potencia, y en tanto que esté unido con nosotros en potencia, es imposible que pensemos algo mediante él. Pero cuando se convierta en forma en acto para nosotros (y esto será en la conjunción de él [con nosotros] en acto), entonces pensaremos por él todo lo que pensamos, y realizaremos por él la acción que le es propia[185].

Llegados a este punto, resulta más facil que antes distinguir el intelecto agente del intelecto material. Para Averroes el método para conocer las diferencias existentes entre ambos consiste en estudiar sus acciones respectivas. En el intelecto agente la ciencia en acto se identifica con lo conocido, es decir, con su objeto; en el material, por el contrario, no sucede así, «al ser su inteligible cosas que no son en sí intelecto»[186]. En esta fase final del conocimiento, ambos intelectos se identificarán en un sentido, aunque se seguirán distinguiendo en otro. Lo explica de este modo:

Son dos, en efecto, por la diversidad de sus acciones, pues la acción del intelecto agente es generar, mientras que la de aquél [el intelecto material] es ser formado. Y son uno porque el intelecto material se perfecciona por el agente y lo piensa. Por esto decimos que en el intelecto unido a nosotros aparecen dos facultades, una de las cuales es activa y la otra que pertenece al género de las facultades receptivas[187].

La culminación intelectiva, su *akmé*, es designada varias veces en el *Tafsîr* con la expresión *continuatio intellectus agentis nobiscum*. En ocasiones, en lugar de *continuatio,* Escoto usa el nombre *copulatio*. Intentando la mayor fidelidad posible al texto latino, y, más allá de él, al pensamiento de Averroes, he traducido el primer sustantivo como *conjunción*, término con fuertes resonancias medievales, y el segundo como *unión*, término consagrado por las traducciones árabes de Asín. Observando con detalle los respectivos contextos, mi opinión es que son, de hecho, sinónimos: un buen ejemplo de ello lo encontramos en las últimas líneas del valiosísimo texto 36 del libro III. ¿Reflejaba Escoto una diferenciación semejante procedente del texto árabe? De ser así, habría intentado traducir al latín los términos árabes *ittiṣâl*, usado por los filósofos en el contexto de la noética (como «unión» lo traduce Gómez

185. *GC*, III, 36, p. 501, ls. 630-639.
186. *GC*, III, 19, p. 443, ls. 87-90.
187. *GC*, III, 20, p. 451, ls. 216-222.

Nogales), e *ittiḥâd*, usado por los sufíes para indicar la unión mística con Dios («identidad», en la misma versión). Lo podemos suponer a partir de su uso en las páginas del *Epítome* De Anima[188]. Pero el problema se mantiene porque, como reconoce su editor, Averroes los emplea allí como sinónimos. En el *Comentario Medio al* De Anima el único nombre que aparece es el de *ittiṣâl*, preferido por los filósofos[189].

En la *continuatio* con el intelecto agente concluye la noética y también el ideal de vida humano, alcanzándose la perfección del *bíos theoretikós* aristotélico. El filósofo cordobés llama *intelecto adquirido* a esta fase final de la intelección:

Y cuando el intelecto material se ha unido en cuanto que es perfeccionado gracias al intelecto agente, entonces nosotros estamos unidos con el intelecto agente; y esta disposición se llama *adquisición* e *intelecto adquirido*[190].

En el *Tafsîr de la* Metafísica, libro *lambda*, considera esta unión con el intelecto agente como «la felicidad suprema»[191]. Del mismo modo que considero erróneo interpretar en clave mística los últimos párrafos del «Tratado sobre la potencia especulativa» del *Epítome* De Anima, así creo equivocado pretender ir más allá del racionalismo filosófico que inspira la unión con el intelecto agente expuesta en el *Tafsîr del* De Anima. En el primer caso, Averroes criticó de manera explícita a los sufíes por pretender alcanzar la unión sin el conocimiento de las ciencias especulativas[192]. Y en el segundo, defendió una divinización por el intelecto, ya sugerida por Temistio[193], tan alejada del sufismo como distante del formalismo religioso, pero profundamente coherente con el humanismo y el racionalismo que inspiran su innovadora noética.

III. NOTA SOBRE LAS TRADUCCIONES

La traducción anotada del *Compendio del libro* Sobre el alma *de Aristóteles* fue realizada por Salvador Gómez Nogales directamente

188. *Epítome*, § 130.
189. *CM*, trad. cit., p. 307 (léxico-índice árabo-francés elaborado por A. Elamrani).
190. *GC*, III, 5, p. 411, ls. 703-706.
191. Trad. cit., p. 126.
192. *Epítome* De Anima, trad. cit., § 132, pp. 220-221.
193. *GC*, III, 36, p. 501, ls. 617-619.

de su edición crítica del texto árabe. Hemos mantenido su criterio inicial de atenerse al manuscrito de Madrid, que reprodujo en dicha edición, por representar la versión última y revisada de Averroes.

La traducción del *Comentario Medio al libro* Sobre el alma *de Aristóteles* es obra de Abdelali Elamrani-Yamâl y fue redactada en francés. Toma como base textual la edición árabe de A. L. Ivry. La versión castellana que aquí reproducimos ha sido llevada a cabo por Andrés Martínez Lorca.

No existe hasta ahora traducción castellana íntegra del *Gran Comentario al libro* Sobre el alma *de Aristóteles*[194]. En fecha reciente, he dado a conocer en nuestra lengua los principales *commenta* del libro III relacionados con el núcleo teórico de esta obra, el intelecto[195]. Por otra parte, las dos antologías de textos de Averroes publicadas en España con motivo del octavo centenario de su muerte, tampoco incluyen en su selección ninguna página del *Tafsîr del* De Anima. En la primera de ellas[196], el contenido es muy ambicioso y refleja bien la gran variedad de materias filosóficas y científicas que trató el pensador cordobés a lo largo de su fecunda vida intelectual[197]. De tema psicológico se reproducen algunos parágrafos extraídos de la traducción de S. Gómez Nogales del *Epítome* De Anima[198]. La segunda antología es de marcada orientación escolar y, por tanto, más limitada en sus pretensiones[199]. También aquí echamos en falta el *Tafsîr de*l De Anima o *Gran Comentario*: sólo se reproducen algo más de dos páginas de su comentario más breve sobre el tema, el *Compendio* Sobre el alma[200].

194. Únicamente he podido localizar la versión de algunas páginas de este *Comentario*, carentes de cualquier anotación doctrinal, y, por consiguiente, casi herméticas para la mayoría de los lectores, en la antología de C. Fernández, *Los filósofos medievales. Selección de textos*, BAC, Madrid, 1980, t. I, pp. 711-725.

195. «Averroes, *Tafsîr del De anima*: sobre el intelecto», introducción, trad. y notas de A. Martínez Lorca, *ÉNDOXA. Series Filosóficas* (UNED, Madrid) 17 (2003), pp. 9-61.

196. *Antología de Averroes*, introducción y selección de M. Cruz Hernández, Fundación El Monte, Sevilla, 1998.

197. El conjunto de las traducciones de textos de Averroes ocupa las páginas 67-334.

198. Texto XVI [*De Anima*], pp. 157-180.

199. J. Puig Montada, *Averroes, juez, médico y filósofo andalusí*, Consejería de Educación y Ciencia de la Junta de Andalucía, Sevilla, 1998. La antología de textos propiamente dicha comprende las páginas 73-119.

200. Texto 12, pp. 106-108.

La traducción anotada del *Gran Comentario al libro* Sobre el alma *de Aristóteles* que ahora ofrecemos se ha realizado sobre la versión latina de Miguel Escoto según la edición crítica de F. S. Crawford y es obra de Andrés Martínez Lorca. El editor ha aprovechado la excelente traducción francesa de Alain de Libera[201]; también le ha sido útil la versión italiana[202].

Se ha respetado la grafía que reflejan los manuscritos medievales utilizados. En las notas a la traducción castellana se hacen frecuentes referencias al texto latino de Escoto y se añaden puntuales indicaciones filosóficas que pretenden ayudar a comprender mejor el pensamiento de Averroes. Unas y otras pueden animar a futuros lectores a profundizar en la obra.

ANDRÉS MARTÍNEZ LORCA

201. Averroès, *L'intelligence et la pensée. Sur le* De Anima, presentación y trad. de A. de Libera, cit.

202. *Averroè e l'intelletto pubblico. Antologia di scritti di Ibn Rushd sull'anima*, ed. e introducción de A. Illuminati, trad. italiana de L. Fortini, Manifestolibri, Roma, 1996.

AVERROES

SOBRE EL INTELECTO

I

COMPENDIO DEL LIBRO *SOBRE EL ALMA* DE ARISTÓTELES*

* Traducción y notas de Salvador Gómez Nogales.

Capítulo VIII

TRATADO SOBRE LA POTENCIA ESPECULATIVA

§105 En cuanto al tratado sobre el entendimiento especulativo, es algo que reclama una mayor aclaración. Sobre él se han diferenciado los peripatéticos con respecto a Platón y sus sucesores. Y nosotros lo examinaremos según nuestras posibilidades, y con la ayuda que proviene en esto de los que nos precedieron. Decimos, pues: lo primero sobre lo que conviene que especulemos en lo relativo a estos inteligibles especulativos es si están siempre en acto, o si se dan primeramente en potencia y luego, en segundo lugar, existen en acto, y si son conforme a esto materiales. En cuanto a la afirmación de que algunos de ellos existen siempre en acto y otros en potencia, es algo que es evidente por sí mismo. Ya que las formas no se dividen en su esencia, y no son las unas sujeto de las otras. Esto únicamente se da en las formas desde el punto de vista de la materia. Es decir, en cuanto que son individuales[1]. Y esto es evidente para quien esté un poco iniciado en el método de esta ciencia. Y la vía para ello, según dijimos al principio de este libro, es que reflexionemos si su unión con nosotros es una unión semejante a la de las cosas separadas de la materia, como se dice del entendimiento que se une a nosotros en el momento de su adquisición[2], hasta el

1. Parece claro de todo esto que Averroes admite la individuación por la materia, por lo menos en los seres materiales. Luego veremos que admite seres individuales que no son materiales. Por lo demás, es importante lo que dice de que las formas no pueden ser sujetos de otras formas.

2. Recordemos que el nombre de *mustafâd* es el calificativo con el que los filósofos árabes orientales denominan al entendimiento adquirido o en hábito. Es

punto de que no haya diferencia con respecto a la existencia para nosotros de estos inteligibles desde la infancia hasta la vejez en su ser de existencia en acto, sólo que en la infancia se encuentran empañados con la humedad.

§106 En general, no tenemos más remedio que decir: ciertamente existe en nosotros un estado de impedimento para recibirlos. Y cuando el sujeto que los recibe llega a su disposición última, aparecen en él estos inteligibles y su percepción. Según eso, no es necesario, para que se obtengan en nosotros los inteligibles, un motor de su misma naturaleza, quiero decir, que sea inteligencia. Y si no hubiese más remedio que lo fuese, lo sería de una manera accidental. De la misma manera que el que raspa el óxido en el espejo, de algún modo es la causa de que se dibujen en él las imágenes. Tampoco queremos decir que se den en nosotros en potencia desde la infancia al modo de la potencia material, como no sea de un modo metafórico, que se parece al sentido que le confieren al nombre de la potencia los esotéricos, o bien decimos que la unión de estos inteligibles con nosotros es una unión material, o sea, la unión de las formas con las materias, y la coincidencia en ello se obtiene de este modo. Y esto porque se enumeran las cosas esenciales en cuanto que son materiales. Después se reflexiona si estos inteligibles se califican o no unos por otros. Decimos, pues: ha quedado bien patente de cuanto ha precedido que hay grados en las formas materiales, y que también las potencias y las disposiciones están ordenadas según su rango. Puesto que la primera entre las clases de formas materiales son las formas de los simples, cuyo sujeto es la materia prima, o sea, la pesadez y la ligereza. Después más allá de las formas están los cuerpos de partes homogéneas, luego el alma vegetativa, después la sensitiva, a continuación la imaginativa.

§107 Y cada una de estas formas, si bien se reflexiona, tienen algunas cosas que les son comunes entre sí, en cuanto que son materiales por antonomasia, y otras cosas que son propias de cada una de ellas o de más de una, en cuanto que son materiales de tal clase. Aquello que es peculiar de las formas simples es el que la materia no se despoja en ellas de una de las dos formas contrarias,

decir, cuando después de haber pasado al acto y de haberse ejercitado hasta adquirir el hábito de entender un asunto, puede utilizar el inteligible con toda facilidad.

como el calor y el frío, la humedad y la sequedad. Y aquello en que se asocian las formas simples y las formas de partes homogéneas es en que son divisibles con la división de sus sujetos. Y el efecto de las formas en sus sujetos es una transformación verdadera. Y la forma vegetativa tal vez se les asocia ambas en estos dos conceptos. Si bien se diferencia de ambas en su misma existencia. Y ciertamente este alma tiene afinidad con las formas mezcladas en que se piensa de ella que es una mezcla[3]. Y es propio de la forma sensitiva el ser divisible con la división de la materia, en el sentido en el que se dividen las formas mezcladas. Y por eso le es posible recibir a dos contrarios al mismo tiempo, tanto al pequeño como al grande, de la misma manera. Y tiene de común con el alma vegetativa el que utiliza un instrumento orgánico. Y es peculiar del alma imaginativa el que no necesite para su acción de un instrumento orgánico. Y tienen de común estas formas materiales según sus grados y sus diferencias, en cuanto que son materiales absolutamente, dos cosas: una de ellas es el que su existencia únicamente sigue a una transformación esencial, y esto ya sea próxima o remota, como en el caso de las formas mezcladas y de las anímicas que antes hemos mencionado. Y la segunda, el que se distinguen numéricamente en su esencia con la distinción numérica del sujeto, y que se multiplican con su multiplicación. Ahora bien, con estas dos propiedades les compete a ambas el concepto de la producción temporal. Pues si no fuese así, no se daría allí la generación en absoluto. Ya nos alargamos sobre esto al comienzo de este libro.

§108 Y este concepto de la distinción numérica de las almas por la distinción numérica de sus sujetos fue el que se les pasó a los defensores de la metempsícosis. Éstos son todos los atributos esenciales que se dan en las formas materiales en aquello en que convienen y en aquello que les es peculiar. Tal vez se dé también una tercera nota en las formas materiales en cuanto que son materiales, es decir, el que sean compuestas de algo que ocurre ser la forma, y de algo que tiene la función de la materia. Y también les es común una cuarta nota a las formas materiales, a saber, el que su

3. Las formas mezcladas son sin duda las formas materiales, cuyo oficio es sólo informar a la materia, y que, por lo tanto, están mezcladas con la materia, con la única diferencia de dar a la materia un mayor o menor grado de perfección, según la jerarquía a la que pertenecen, pero siempre en el orden material. Son, por lo tanto, formas que son divisibles con la divisibilidad de los cuerpos simples en el conjunto de cuerpos de partes homogéneas, es decir, de los minerales.

inteligible no es el ser. Si reflexionamos ahora sobre los inteligibles, nos encontramos en ellos muchas cosas que les son peculiares, de las cuales aparece con una evidencia meridiana su diferencia en la existencia con respecto a las demás formas anímicas. Y por estas cosas se cree que los inteligibles existen siempre en acto y que no son engendrados. Puesto que todo lo engendrado es corruptible por estar dotado de materia. Sin embargo, es evidente que estos estados que les son propios no son suficientes para sostener que son materiales, o para que defendamos que algunas de las notas que les son peculiares pertenecen a las propiedades de los seres separados. Esto es evidente por sí mismo a los que están versados en el arte de la lógica. Enumeremos nosotros ahora las cosas peculiares de estos inteligibles, y reflexionemos sobre si alguna de ellas es de las que pertenecen a los seres separados o no. Y en el caso de que no tenga nada peculiar, podamos ver si acaso esa propiedad se encuentra entre las cosas que son comunes a las formas materiales en cuanto que son materiales, o no se encuentran. Decimos, pues: tal vez sea evidente, en el asunto de la existencia de las formas de los inteligibles en el alma, el que se encuentren en ella de un modo diferente de la existencia de las demás formas anímicas que hay en ella. Ya que la existencia de estas formas en un sujeto individualizado[4] es distinta de su existencia como inteligible. Y esto porque esas formas son una en cuanto que son inteligibles, y son múltiples en cuanto que son individuales y están en la materia.

§109 En cuanto a las formas de los inteligibles tal vez se piense que su existencia como inteligibles es la misma que su existencia individualizada. Y si el inteligible de esas formas fuese el no ser, lo sería bajo aquel aspecto que no es el mismo que aquel otro según el cual decimos de las formas que el ser de las mismas es el inteligible. Si bien en el caso de que sus inteligibles fuesen el no ser bajo cualquier aspecto que sea, en ese caso serían generables y corruptibles. Pero si el inteligible de ellas fuese el ser, serían necesariamente separadas, o habría en ellas algo que estuviese separado. Si bien no se sigue necesariamente de nuestra hipótesis que el inteligible sea diferente bajo aquel aspecto que no es el mismo que aquel otro con

4. *Al-muysâru ilayhi* es la expresión clásica que luego pasa a la Escolástica traducida con la palabra *signata* (designada), sobreentendiéndose que la designación proviene de la cantidad material. Y por eso, la expresión completa es *signata quantitate*, es decir, individualizada por la designación cuantitativa.

el que se distingue el inteligible de las formas, cuyo ser consiste en estar separadas. Ya que no queda claro de este discurso el que no tengan una relación peculiar a la materia, sino que únicamente queda patente con esto que si tuviesen alguna relación, no sería la relación que existe en aquellas formas, y tal vez esta relación sea la propia de algunas de las formas materiales.

§110 También aquello en que se diferencian estos inteligibles de las demás formas anímicas es que su percepción es indeterminada, según lo que se ha declarado en el asunto del universal, y que, en cambio, la percepción de las demás potencias es determinada. Y se ha creído también con esto que no son materiales en absoluto. Pero esto no es suficiente para que estén también totalmente separadas. Ya que la idea de la potencia racional no es ni el juicio ni el asentimiento, por ser ambos dos actos distintos. Y esto porque la idea en acto es únicamente la abstracción de las formas con respecto a la materia. Ahora bien, al abstraer las formas de la materia, se ha quitado de ellas la multiplicidad individual. Y no sigue necesariamente de la eliminación de la multiplicidad individual material la eliminación de la multiplicidad en absoluto[5]. Ya que tal vez sea posible que permanezca allí una multiplicidad de algún modo. Sin embargo, en cuanto que se han despojado las formas de una multiplicidad determinada y se discierne con un juicio sobre la multiplicidad indeterminada, en ese caso tal vez sea necesario el que se dé esta acción en una potencia inmaterial. Porque si fuese necesario que la percepción de las formas separadas verse sobre algo indeterminado, es necesario que la percepción de las formas materiales tenga como objeto lo determinado, y que su juicio verse sobre lo determinado. Y si el juicio de las formas materiales versa sobre algo determinado ¿qué será un juicio que versa sobre algo indeterminado? Ciertamente será algo inmaterial. Puesto que el juicio sobre una cosa es o una percepción sobre la misma o algo que proviene de una naturaleza que la percibe. De esto resulta evidente —por mi vida— el que esta potencia que hay en nosotros es inmaterial. Si bien todavía no resulta claro el que este juicio sea propio de esos

5. A mi juicio tiene su importancia esta frase, pues parece distinguir Averroes entre la multiplicidad individual material y una cierta multiplicidad que no es material. Los inteligibles espirituales no materiales tendrían cierta multiplicidad: serían distintos unos de otros, pero esta distinción no sería la individuación por la materia, ya que son inmateriales.

inteligibles universales, sino que tal vez sea de otra potencia que corresponda a estos inteligibles en el rango de la forma.

§111 Otra cosa que también es peculiar de esta percepción intelectual es el que la percepción en ella sea idéntica al percipiente[6]. Y por eso se dice que el entendimiento es lo inteligible en sí mismo. Y la causa de esto es porque el entendimiento, al abstraer de la materia las formas de las cosas inteligibles, y al recibirlas con una recepción inmaterial, llega a conocer su propia esencia[7]. Ya que los inteligibles, en cuanto que el entendimiento los entiende, no se transforman en su esencia de un modo distinto a como están los inteligibles de las cosas fuera del alma. Y no sucede esto en el sentido de la misma manera, pues aunque se parezca a los sensibles, pero no le es posible en esto que sienta su esencia hasta el punto de que el sentido sea el sensible. Puesto que su percepción por la representación del sensible se realiza únicamente en cuanto que lo recibe en la materia. Y por eso se transforma la representación abstraída en la potencia sensitiva como algo distinto en la existencia a su existencia en el sensible, y opuesto al mismo como corresponde a aquello cuyo oficio es el que se den en él las notas contrarias que se refieren en el capítulo de lo relativo[8]. Es manifiesto que esto le ocurre únicamente en cuanto que la recepción del inteligible no es una recepción material individual. Sin embargo, si el entendimiento es aquí el mismo inteligible bajo todos los aspectos, según lo que se cree que es la nota de los seres separados, hasta el punto de que no tenga ninguna relación con la materia con ninguna de las clases de relación que nos haga concebir al inteligente como distinto del inteligible, en cierto modo estaría necesariamente en acto. Y es manifiesto que esto no ha quedado claro hasta ahora de lo que se ha supuesto aquí de sus dintinciones con respecto al sentido.

6. Es de capital importancia esta identidad entre percepción y percipiente en el momento de decidir que no hay paso de la potencia al acto en la facultad intelectiva o en la percepción intelectual.

7. Conocer una cosa el entendimiento es conocer al entendimiento. Eso quiere decir que las cosas conocidas se identifican intencionalmente con el entendimiento, y que las conoce en sí, porque el entendimiento es en cierto modo todas las cosas, al estar hecho a imagen de todas ellas. Aunque no lo diga expresamente, es un microcosmos.

8. Entre el sentido y la percepción sensible hay una relación, y, por lo tanto, se distinguen entre sí como dos correlativos. Y por eso la sensación no se identifica con el sensible. La traducción latina hace verdaderos equilibrios para dar el sentido a este párrafo que, de no entenderse bien, es un verdadero jeroglífico.

§112 Y lo que también es peculiar de estos inteligibles es el que su percepción no se realiza por una pasión, como es el caso del sentido. Y por eso cuando hemos mirado a un sensible fuerte, y luego nos separamos de él, no podemos en ese momento mirar a lo que es más débil. Con los inteligibles ocurre al revés. Y la razón de esto es que el sentido, cuando quedan en él de las formas de los sensibles, después de haberse alejado ellas de él, unas huellas semejantes a las formas materiales, no le es posible recibir otra forma, hasta que se haya borrado en él aquella forma y haya desaparecido. Y esto también le ocurre a él desde el punto de vista de la relación individual. Es también propio de los inteligibles el que el entendimiento se aumenta con la vejez, al revés de lo que ocurre con las demás potencias del alma. Y si bien se reflexiona, es evidente que la causa de la existencia de la mayor parte de estos estados propios de los inteligibles es el carecer los inteligibles de la relación individual que se encuentra en las demás potencias del alma. Es decir, que no se den unos inteligibles en el ápice de la distinción del ser, como es el caso de las formas individuales.

§113 De esta manera, cuando empleamos estas propiedades como pruebas, no nos llevan a un conocimiento superior a éste. Y cuando queremos establecerlas como pruebas de la existencia de estos inteligibles en acto puro y eterno, ya hemos empleado en esta investigación las conclusiones que no[9] necesitan para su existencia de la existencia de las premisas, a la manera de quien dice: los astros son fuego, porque siempre están luciendo. Y esto porque todo lo que está en acto siempre se ve privado necesariamente de la relación individual que se da en las demás potencias del alma. Pero no ocurre lo contrario, hasta el punto de que se siga necesariamente que todo lo que carece de esta relación, se encuentre siempre en acto. Esto es bien patente al que está versado en el arte de la Lógica. Así pues, quien se equivocó al decir estas cosas sobre la separación de los inteligibles es objeto de la consecuencia.

§114 Y si esto es así, y es evidente que no hay en estos asuntos propios de los inteligibles algo con lo que aparezca claro que ellos existen siempre en acto, veamos entonces si les corresponden las notas propias de las formas materiales en general o no. Y ya dijimos

9. Hemos preferido la negación que se encuentra en la mayoría de los manuscritos.

que éstas son de dos clases: una de ellas es que sea la existencia de las formas algo que sigue a una transformación sustancial. Y por eso mismo es producida temporalmente. Y la segunda, el que se multipliquen con la multiplicidad de los sujetos, con una multiplicidad esencial y no con una multiplicidad accidental, tal como la concibieron los defensores de la metempsícosis, con cualquier clase que sea de los géneros de la multiplicidad. Pues ciertamente, si se reflexiona cómo obtenemos nosotros los inteligibles, y especialmente los inteligibles que corresponden a las premisas empíricas, es evidente que nos vemos obligados en su obtención a sentir primero, a imaginar después, y solamente entonces podemos captar el universal. Y por eso, a quien le abandona uno cualquiera de los sentidos, le abandona un inteligible. Y así, el ciego de nacimiento no percibe nunca el inteligible del color, ni tampoco le es posible su percepción. Y así también, el que no ha sentido a los individuos de una especie cualquiera, no puede tener su inteligible. Como nos ocurre a nosotros con el elefante. Y no solamente esto. Sino que necesitan estas dos potencias de la potencia de la memoria. Y se repite esta sensación una vez tras otra, hasta que salta en nosotros la chispa del universal.

§115 Y por eso únicamente se llegan a conseguir estos inteligibles con el tiempo. Y de la misma manera parece que sea la condición de otra clase de inteligibles, de los que no sabemos cuándo fueron obtenidos, ni cómo se obtuvieron. Sino que cuando los individuos de aquellos inteligibles fueron percibidos por nosotros desde el principio, no se recuerda cuándo se apoderó de nosotros ese estado que es el que nos afecta en la experiencia. Y eso es manifiesto por sí mismo. Puesto que estos inteligibles no son otra clase de inteligibles distinta de los de la experiencia. Y por eso no es necesario que su obtención se consiga de una sola manera. Y en general, resulta evidente que la experiencia de estos inteligibles siga a la transformación que se da en el sentido y en la imaginación con una consecuencia esencial, al modo como se siguen las formas materiales de las transformaciones que les preceden. De lo contrario, sería posible que se hiciesen muchas cosas sin que las sintiésemos, y sería la doctrina de la reminiscencia, tal como la sostiene Platón[10]. Y esto porque estos inteligibles, cuando los configuramos,

10. Es la famosa teoría de la reminiscencia tal como la propone Platón en la *República*.

son existentes siempre en acto, al conseguir nosotros la percepción última de la disposición para recibirlos, como por ejemplo en la madurez. ¿Qué nos pasa a nosotros, ojalá yo lo supiera, para no estar siempre concibiendo como cuando todas las cosas son sabidas por nosotros con la ciencia más conveniente? Lo último que podemos decir sobre esto, cuando falta uno cualquiera de entre los inteligibles y luego lo percibimos, es que su percepción es una rememoración, no el hallazgo de un conocimiento que no estuviese en nosotros en acto, hasta el punto de hacerse inútil el aprendizaje de la sabiduría. Y todo esto es tan evidente que se cae por sí mismo.

§116 Si fuese la existencia de estos inteligibles algo que siguiese a una transformación esencial, necesariamente estarían éstos dotados de materia, y existirían en primer lugar en potencia, y luego en acto, y serían producidos temporalmente y serían corruptibles, puesto que todo lo producido temporalmente es corruptible, según lo que se declaró al final del libro primero de *Sobre el Cielo y el Mundo*. Y tal vez aparecería también el que son multiplicables con la multiplicidad de sus sujetos, y divisibles numéricamente con su división numérica. Y ésta es la segunda nota que caracteriza a las formas materiales en cuanto que son materiales: el que estos inteligibles tienen únicamente la existencia en cuanto que se apoyan en sus sujetos fuera del alma. Y por eso, el que de entre ellos es verdadero, tiene un sujeto fuera del alma, que se apoya totalmente en su forma imaginativa[11]. Y lo que no tiene un sujeto, como el grifo y el fénix de occidente, es falso por ser irreales sus formas imaginativas. Y en general, es evidente con una evidencia primaria, que entre estos universales y los fantasmas de sus individuos parciales hay cierta relación, con la que los universales se convierten en existentes. Puesto que el universal únicamente tiene la existencia en cuanto que es universal por aquello que es parcial. Así como el padre únicamente es padre en cuanto que tiene un hijo. Y con eso les ocurre a ambos que, además de ser relativos, los nombres los están indicando a los dos, por ser ambos relativos. Y una de las propiedades de dos seres relativos es, tal como se ha dicho en otros sitios, el que ambos se encuentran en potencia y en acto al mismo

11. El universal abstraído de la materia se apoya para su abstracción, en el último estadio del proceso abstractivo, según toda la tradición árabe oriental ya desde al-Fârâbî, en la especie impresa imaginativa, que tiene en sí la disposición próxima para que de ella el entendimiento abstraiga el universal.

tiempo, y que cuanto existe uno de los dos, existe también el otro, y que cuando se corrompe uno, se corrompe también el otro. Y esto se hace evidente con la reflexión. Ya que el padre únicamente es padre en acto, cuando haya para él un hijo existente en acto. Y de la misma manera el hijo es únicamente hijo en cuanto que tiene un padre.

§117 Y solamente es posible que estos universales no se apoyen en sus sujetos en el caso de que fueran existentes en acto fuera del alma, tal como lo concibió Platón [12]. Y es una de las cosas evidentes el que estos universales no tienen existencia fuera del alma, según lo que hemos dicho. Y que lo que de ellos existe fuera del alma no es nada más que sus individuos[13]. Y ya enumeró Aristóteles en la *Metafísica* los absurdos que se seguirían necesariamente de esta hipótesis. Y por el apoyo de estos universales en los fantasmas de sus individuos se hacen multiplicables con su multiplicidad. Y así, por ejemplo, lo que llega a ser en mí el inteligible del hombre, no es el mismo que el inteligible del hombre para Aristóteles. Puesto que el inteligible del hombre para mí únicamente se apoya en los fantasmas de unos individuos que no son los individuos en cuyos fantasmas se apoya el inteligible del mismo hombre para Aristóteles. Y al unirse estos inteligibles con las formas mediante una unión esencial, se les sigue el olvido al ausentarse las formas imaginativas. Y a nosotros se nos sigue el cansancio, cuando pensamos en ellos, y se perturba la percepción de aquél cuyo fantasma se ha corrompido. Y en general, desde este punto de vista, se les sigue a los inteligibles las notas con las cuales vemos que son materiales, y no el confusionismo que defendieron Temistio y otros, de los que afirman su existencia siempre en acto. Ya que este razonamiento únicamente tiene como oficio ayudar a la percepción para dar a la causa de estas conclusiones la dimensión para la que sirven las expresiones poéticas.

§118 Además, si suponemos que estos universales no se multiplican con la multiplicación de los fantasmas de sus individuos

12. Según Platón, existe el mundo de las ideas que son los universales con una realidad fuera del alma.

13. En esto consistió la novedad de Aristóteles con respecto a Platón: en haber introducido el universal en la materia para individualizarlo. Lo que no aparece tan claro en Aristóteles es la diferencia entre el universal separado de Platón y el introducido en la materia por Aristóteles.

sensibles, se siguen de esto necesariamente cosas detestables. Entre las cuales estaría que todo inteligible obtenido por mí sea obtenido por ti. Hasta el punto de que cuando yo he aprendido una cosa, la hayas aprendido tú, y que cuando la haya olvidado yo, la hayas olvidado tú. O más bien, no habría habido aquí ningún aprendizaje en absoluto ni ningún olvido. Y se habría dado el que todas las ciencias de Aristóteles existirían en acto en quien no hubiese leído sus libros todavía. Todo esto es evidente por sí mismo, y el alargarse en esto resulta tedioso. Ha quedado, pues, claro de este razonamiento el que estos inteligibles siguen a una transformación, y que son multiplicables con la multiplicidad de sus sujetos, y, sin embargo, de una manera diferente a como se multiplican las formas individuales. Y queda claro que están dotados de materia, y que son producidos temporalmente, y corruptibles.

§119 Sin embargo, en cuanto que son materiales e individuos, tal vez se siga necesariamente el que estén compuestos de algo que ocurre ser por una parte la materia, y de algo que resulta ser por otra la forma. Y en cuanto que resulta ser la forma, si bien se reflexiona, es evidente que no es generable ni corruptible. Y esto quedará claro con ciertas premisas. La primera de ellas es el que toda forma es inteligible material o inmaterial. Y la segunda, que toda forma material únicamente es inteligible en acto, cuando se entiende. Y si no, es inteligible en potencia. Y la tercera es que toda forma inmaterial es una inteligencia, ya sea que entienda o que no entienda. La cuarta y la quinta son al revés de estas dos premisas. Y es que toda forma es inteligible, y si es entendida, entonces es material, si bien toda forma es en sí misma una inteligencia. Y si no es entendida, entonces es inmaterial.

§120 Y si establecemos estas premisas, que son sencillas con respecto a la naturaleza de la inteligencia y del inteligible, decimos: estas formas, que son las formas de los inteligibles especulativos, es necesario que sean inmateriales, puesto que son inteligencia en sí mismas, ya las hayamos entendido nosotros, o aunque no las hayamos entendido. Ya que son la forma de algo que en su existencia es una inteligencia. Pero si los suponemos inteligibles, en parte en acto y en parte en potencia, es necesario que se dé aquí otra inteligencia generable y corruptible. Es decir, una cosa con la que se convierta en inteligible en acto después de haber estado en potencia. Y se plantea de nuevo la pregunta sobre esta inteligencia: ¿es ella un

inteligible en parte en potencia y en parte en acto? Y si la suponemos de esa manera, es necesario que se dé allí una tercera inteligencia, y de nuevo se nos plantea la cuestión sobre esta inteligencia tercera. Y por eso, no es necesario que el inteligible de la inteligencia que está en acto sea el ser del mismo, y no otro ser, como es el caso de las formas materiales que son inteligibles en potencia. De lo contrario, se daría un proceso hacia el infinito en los entendimientos humanos. En cuanto a que su percepción sea posible, esto se aclarará con nuestro razonamiento posterior.

§121 Ya desde ahora queda claro que en los inteligibles una parte es evanescente y otra parte es permanente. Y por eso es tan confusa la especulación de los investigadores sobre ellos. Si, pues, ha quedado claro que en los inteligibles una parte es permanente y otra corruptible, y que todo lo que es generable tiene materia, investiguemos, por tanto, cuál es la esencia de esta materia, y cuál es su rango. Decimos, pues, en lo referente a los que suponen que estos inteligibles existen siempre en acto y son eternos, que dichos inteligibles no tendrían materia como no sea analógica y metafóricamente. Puesto que la materia es la más propia de las causas de la producción temporal. Y esto porque el concepto de la materia, según esta opinión, no es otra cosa más que la disposición temporal, con la que es posible que se conciban estos inteligibles y que se perciban, además de que esta disposición es una de las cosas con las que se constituyen estos inteligibles al ser recibidos. Como es el caso de la disposición material verdadera. Y por eso, tal vez sea posible que se conciba como temporal esta disposición, y que los inteligibles recibidos por ella sean eternos desde este punto de vista, que es el punto de vista que conviene que mantenga todo el que supone que estos inteligibles existen siempre y todo el que trata sobre ellos.

§122 En cuanto a Temistio[14] y otros entre los comentaristas antiguos, suponen ellos que esta potencia, a la que denominan entendimiento material, es eterna y suponen que los inteligibles existentes en ella son generables y corruptibles, por estar ligados a

14. En lo relativo a los inteligibles y al entendimiento son grandes las discrepancias entre Averroes y Temistio y otros comentaristas de Aristóteles, sobre todo Alejandro de Afrodisia, quienes fueron los causantes de no pocos de los errores que se cometieron en la interpretación de Aristóteles.

las formas imaginativas. Y en cuanto a los otros que se inclinan hacia él, como Avicena y otros[15], se contradicen a sí mismos en lo que suponen. Y ellos no se percatan de que se contradicen. Y esto porque ellos suponen con su hipótesis que estos inteligibles que existen eternamente son temporales, y también que estando dotados de materia son eternos. Y esto porque ellos decidieron que estos inteligibles existan unas veces en potencia y otras veces en acto. Y desde este punto de vista los suponen dotados de materia.

§123 Y si es como ellos piensan que no les es propia la pasividad material, y se encuentran con que les pertenecen las demás propiedades que hemos enumerado, juzgan con ello que esta materia es eterna y que dichos inteligibles son eternos. Y yo no sé qué decir sobre esta contradicción. Puesto que lo que está en potencia y luego se encuentra en acto, necesariamente es algo temporal. Dios mío, a no ser que se signifique aquí por la potencia el sentido del que hemos hablado en lo que precede, es decir, el estar los inteligibles en nosotros empañados con la humedad e impedidos de que los concibamos, no en cuanto que en sí mismos sean nada en absoluto, siendo nuestro razonamiento sobre ellos el de que están dotados de materia en un sentido metafórico. Sin embargo, encontramos que ellos desean vivamente el que les sigan a los inteligibles las condiciones de la verdadera materia. Especialmente Temistio[16]. Y esto porque dice él: al ser todo lo que está en potencia algo que necesita que no tenga en sí nada del acto para el cual está en potencia, como ocurre en los colores y en la vista; puesto que si la vista estuviese dotada de colores, no sería posible en ella el que se pareciese a los colores y los reprodujese, pues lo impediría el color que está presente en ella; por eso creyó que se seguía necesariamente el que no haya en el entendimiento material nada de las formas que en él se han de encontrar después en acto.

§124 Yo digo, por tanto: ojalá yo lo supiera sobre esta materia, en la que se encuentra esta disposición para la recepción de los inteligibles. ¿Acaso piensan que ella es algo que está en acto, o no?

15. Un caso más en el que Averroes difiere de Avicena haciéndole incurrir en una contradicción.

16. Todo este párrafo es muy importante para comprender el esfuerzo de Averroes por rechazar la materialidad del alma humana: ésta es una y no puede tener en su acción principal, como es la intelectiva, ni siquiera la composición entre potencia y acto, como creyeron Temistio, Alejandro, Avicena y otros.

Y no tienen más remedio que decir eso. Puesto que la misma posibilidad y disposición producida temporalmente es algo que necesita inexorablemente de un sujeto, según se comentó en el libro primero de la *Física*[17]. Y si es que fuese alguna cosa, entonces necesariamente tendría que ser un acto. Ya que el sujeto en el que no[18] hay nada en acto de ninguna manera es la materia prima. Y no es posible que se suponga que la materia prima sea un recipiente de estos inteligibles. Y si fuese alguna cosa en acto, necesariamente tendría que ser o cuerpo, o alma, o inteligencia. Ya que aparecerá claro de lo que vendrá luego que no puede haber aquí una cuarta existencia. Ahora bien, es imposible que sea un cuerpo, según todo el razonamiento que ha precedido sobre el asunto de estos inteligibles. Y si suponemos que es un alma, ésta necesariamente ha de ser generable y corruptible. Y si ella es corruptible, entonces la disposición que hay en ella es más conveniente que sea corruptible. Ahora bien, si no es un alma, ni es un cuerpo, entonces necesariamente ha de ser un entendimiento. Esto es lo que parece claro del razonamiento de ellos. Sin embargo, si es un entendimiento, entonces está en acto, siendo de la misma especie que aquello hacia lo que está en potencia. Y esto es absurdo. Ya que el acto y la potencia son contradictorios.

§125 Y no se escapan de esta consecuencia de que tengamos que suponer que parte de esta materia sea una potencia y parte un acto. Puesto que la forma no es divisible en la existencia, Dios lo sabe, como no sea accidentalmente. O supone el que así piensa que la transformación en la sustancia pertenece al capítulo de la transformación en la cantidad[19]. Y esto es absurdo. Ésta es la razón por la que se sigue necesariamente que el que supone eternos a estos inteligibles, no suponga que tienen materia, como no sea de un modo metafórico, preferentemente a que los suponga eternos. Y

17. La expresión literal árabe es *el Oído*, una abreviatura de *El Oído Físico*, que es el nombre que se le había dado a la *Física* de Aristóteles y que los latinos tradujeron de manera similar a los árabes: *De Physico Auditu*. [El origen de esta expresión, extraña en apariencia, procede del título griego *Physikê akróasis* e indica que el texto aristotélico, de tema físico, no había sido escrito inicialmente por su autor sino que eran notas de un oyente, es decir, apuntes de clase. *N. del E.*]

18. Este «no» falta en la edición crítica. Fouad lo añade, y es absolutamente necesario para dar sentido a la frase.

19. En lugar de hablar de una transformación esencial, habría que hablar de una transformación accidental.

tampoco se necesita aquí hacer intervenir a un modo extrínseco, que sea de la misma especie que el móvil, sólo que distinto de él[20]. Parece que este error sólo tuvo lugar en ellos, cuando intentaron la compaginación entre la doctrina de Platón y la de Aristóteles[21]. Y esto porque cuando ellos se encontraron con que Aristóteles supone que hay aquí tres clases de entendimiento, uno de ellos és el entendimiento material, el segundo es el entendimiento en hábito, que es el perfeccionamiento de este material, y el tercero el que lo educe de la potencia al acto, que es el entendimiento activo, de la misma manera que ocurre en las demás cosas naturales[22], y creyeron además que estos inteligibles eran eternos, desearon vivamente maniobrar con el razonamiento de Aristóteles, y lo desviaron hacia estas cosas contradictorias. Y esto porque cuando Alejandro menciona sus razonamientos, muestra claramente que su opinión en esto es distinta de la opinión de ellos. Dejemos, pues, nosotros esto a quien se proponga investigar la doctrina de Aristóteles sobre ello.

§126 Volvamos, pues, a donde estábamos. Decimos, por tanto, que ya quedó claro que si estos inteligibles son temporales, al haber allí una disposición de algo que no está separado, necesariamente se sigue el que exista en un sujeto. Pero no es posible que este sujeto sea un cuerpo, según lo que se ha declarado de que estos inteligibles no son materiales. Y tampoco es posible que sean un entendimiento, puesto que lo que es algo en potencia no tiene ninguna cosa en acto de aquello hacia lo que está en potencia. Y si esto es así, entonces el sujeto de esta disposición necesariamente ha de ser un

20. Creo que está claro, tanto aquí como en todo el contexto, que Averroes no admite un entendimiento agente extrínseco al hombre. Y que esta novedad de hacer intrínseco al entendimiento agente es anterior a santo Tomás de Aquino, y muy bien pudo éste tomarlo de Averroes.

21. Esta es la razón por la que Averroes quiso separarse de los filósofos árabes orientales, y de todos aquellos comentaristas que quisieron compaginar a Platón con Aristóteles: supone que hay un confusionismo en esta simbiosis, y por eso decide la vuelta al Aristóteles puro.

22. Aristóteles sólo admitió en el hombre dos clases de entendimiento: uno activo y otro pasivo. Entre los árabes, ya desde al-Kindî y siguiendo después con al-Fârâbî y Avicena, se van introduciendo con distintas modalidades tres clases de entendimiento, hasta llegar a los cuatro de Averroes, entre las que hay que contar el entendimiento agente interno al hombre. Para toda la gnoseología de los árabes y Averroes véase mi artículo «El destino del hombre a la luz de la noética de Averroes», en *L'homme et son destin. Actes du I Congrès International de Philosophie Médiévale*, Louvain/Paris, 1960, pp. 258-304.

alma. Y no aparece aquí nada más próximo a que sea el sujeto de estos inteligibles de entre las potencias del alma como no sean las formas imaginativas. Ya que se ha demostrado que únicamente existen con su existencia y perecen con su destrucción. Por lo tanto, la disposición que está en las formas imaginativas para la recepción de los inteligibles es el entendimiento material primero. Sin embargo, a esto se le sigue necesariamente el ser algo que se recibe a sí mismo, al ser la representación imaginativa ella misma la representación inteligible. Y por eso aparece claro que es necesario que el entendimiento en potencia sea algo distinto. ¿Y qué es ese algo? Ojalá yo lo supiera. Tal vez, como dice Aristóteles[23], una sustancia que es en potencia todos los inteligibles, ella en sí misma no es ninguna de las cosas. Porque si fuese en sí misma alguna cosa, no entendería todas las cosas, puesto que el entendimiento es una receptividad, y la cosa no se recibe a sí misma.

§127 De ahí el que aparezca claro en el asunto de los inteligibles el que éstos están ligados a dos sujetos: uno eterno, y es aquél cuya relación es la relación de la materia prima a las formas sensitivas; y el segundo es generable y corruptible, es decir, las formas imaginativas, que son bajo cierto aspecto un sujeto, y bajo otro, un motor. Y el entendimiento que está en hábito son los inteligibles que se han actualizado en él, ya que se han transformado, en el sentido de que el hombre con ellos puede concebir siempre que quiera. Como es el caso del maestro, cuando no enseña, es decir, que únicamente se actualiza cuando ha llegado a su perfección última. Y de esta manera se obtienen las ciencias especulativas. Y esto porque en todas las artes especulativas adquiere el hombre que está en ese estado los cuatro complementos que se enumeran sobre las perfecciones de las artes en el *Libro de la Demostración*[24].

§128 Y con esta disposición que se encuentra en el hombre en las formas imaginativas, se diferencia su alma imaginativa del alma imaginativa en el animal. Lo mismo que se diferencia el alma vegetativa de las plantas del alma vegetativa del animal, por la disposición que hay en ella para la recepción de los sensibles. Sin embargo, la diferencia entre las dos es que la disposición que hay en las formas imaginativas para la recepción de los inteligibles no es una recepción mezclada con las formas imaginativas. Porque si estuviese mezclada, sería imposible entender en ella las formas imaginativas. De la misma manera que si estuviese el sentido dotado de color, no sería posible recibir en él el color. Y éste es el significado del razonamiento de ellos, que si el entendimiento material estuviese dotado de una forma propia, no recibiría las formas. Por el contrario, es más conveniente que las formas imaginativas sean motoras preferentemente a que sean receptoras para [el entendimiento material]. De ahí lo que dice Alejandro que el entendimiento material es una disposición solamente, abstraída de las formas, y con ello pretende que no hay ninguna de entre las formas que sea una condición para su recepción de los inteligibles, y únicamente es una condición para su existencia, no para su recepción. Y por causa de la semejanza de este concepto en los comentaristas[25] pusieron el entendimiento material como una sustancia eterna propia de la naturaleza del entendimiento, es decir, que su existencia es una existencia en potencia, hasta el punto de hacer que su relación a los inteligibles fuese la relación de la materia respecto a las formas.

Sin embargo, el que tiene esta función no tiene por oficio el que sirva para perfeccionar en la generación a un cuerpo corruptible, ni el que lo perfeccionado por él sea el ser que entiende por su medio, es decir, el hombre, ya que él es generable y corruptible. No obstante, esto se le presenta a Alejandro al conceder que el hombre es perfeccionado al final de su existencia por un entendimiento separado. Y por eso reclama el juicio sobre estas dos doctrinas un razonamiento más amplio que éste, el cual no cabe en este compendio.

§129 Volvamos, pues, a donde estábamos[26].

23. Es lo que dijo en el capítulo de la vista: que si el ojo se identificase con alguno de los colores, no sería capaz de percibir más que ese color.

24. Conviene advertir el conocimiento tan perfecto que existe en al-Andalus, y muy en concreto en Averroes, de la lógica de Aristóteles, como se demuestra en los pasajes a los que aquí hace alusión de su *Libro de la Demostración*.

25. Vuelve de nuevo a la materialidad del entendimiento defendida por los comentaristas de Aristóteles, especialmente Temistio y Alejandro de Afrodisia, contra los cuales Averroes defiende la simplicidad del alma humana o del entendimiento, en el que no hay ninguna composición de materia y forma.

26. Desde el párrafo anterior, «Sin embargo...», hasta el final de éste, «...a donde estábamos» (en la ed. crítica, pp. 125,9-126,8), es un fragmento que falta en los manuscritos de Irlanda y El Cairo y que se añade en el manuscrito de Madrid. Es lógico que esta añadidura se haga en un manuscrito posteriormente corregido, en un párrafo que para Averroes era clave en la concepción de un entendimiento realmen-

Decimos, por tanto: ya se ha declarado con este razonamiento que en estos inteligibles hay una parte material. Investiguemos cuál es el motor de esta potencia. Decimos, por tanto: puesto que estos inteligibles, según se ha declarado sobre los mismos, existen primeramente en potencia, y luego en segundo lugar en acto, y al ser cierto también que todo lo que tiene esta propiedad por la constitución de su naturaleza tiene un motor que lo educe de la potencia al acto, es necesario ineludiblemente que esto mismo ocurra en estos inteligibles. Puesto que la potencia es imposible que se convierta en acto por sí misma. Ya que ella únicamente es carencia del acto bajo cierto aspecto, según lo que se ha compendiado antes. Y al ser también únicamente el motor el que da al móvil algún parecido en su sustancia, es también necesario que sea este motor una inteligencia, y que sea además de esto absolutamente inmaterial. Y esto porque el entendimiento material necesita ineludiblemente para su existencia el que se dé aquí un entendimiento que exista siempre en acto. Y si no fuese así, no existiría el material. Esto queda manifiesto de cuanto ha precedido sobre los principios naturales.

§130 Y además porque todo lo que no necesita de la materia para su acción propia no es material en absoluto. Ahora bien, esto es evidente por aquello de que este agente únicamente da la naturaleza de la forma inteligible en cuanto que es una forma inteligible[27]. Y de aquí resulta evidente que el entendimiento agente es más noble que el material, y que en sí mismo existe en acto siempre con un entendimiento, ya sea que nosotros lo entendamos o que no lo entendamos. Y que el entendimiento en sí mismo es el inteligible en todos sus aspectos. Y ya se ha declarado anteriormente que este entendimiento es una forma. También se ha declarado aquí que es un agente. Y por eso se cree que nos es posible entenderlo al final. Es decir, en cuanto que es una forma para nosotros. Y en este momento hemos obtenido necesariamente un inteligible eterno, ya que en sí mismo es un entendimiento, ya sea que nosotros lo entendamos o que no lo entendamos, puesto que su existencia es un entendimiento proveniente de nuestra acción, como es el caso de

te material o no, es decir, compuesto o no de potencia (materia) y acto (forma). Con esto se separa Averroes de todos los comentaristas anteriores, suprimiendo la composición de potencia y acto en el entendimiento. Es una añadidura que por sí sola vale para medir la importancia de la corrección.

27. Esta frase falta en la traducción latina.

los inteligibles materiales. Y este estado es el que se conoce por identidad o unión[28].

§131 Opina Alejandro[29] que lo que quiere decir Aristóteles por *entendimiento adquirido* es el entendimiento agente en cuanto que se da en él esta unión con nosotros. De ahí el que se le denomine adquirido, es decir, en cuanto que lo adquirimos por repetición. Y nosotros investigamos sobre esta unión, si es que es posible al hombre o no. Y lo último con que acaba el especialista de esta ciencia es con la investigación de las perfecciones últimas que se encuentran en los seres naturales en cuanto que son naturales y mudables. Así como termina con la investigación de su causa última con respecto al movimiento y al motor, que son el agente último y la materia prima. Decimos, pues: algunos se apoyan para esto en que el entendimiento especulativo, al ser por su naturaleza la abstracción de las formas de los sujetos, y al haber abstraído la forma no separada, es más conveniente que abstraiga de ella la forma separada, quiero decir, cuando especula sobre estos inteligibles temporales en cuanto que son inteligibles, lo cual tiene lugar cuando se convierte en acto según su perfección última. Es, pues, un entendimiento generable, y la acción del ser generable en cuanto que es generable es imperfecta. Y si se establece esto, entonces esta percepción es la perfección última del hombre y la meta pretendida. Y aquí acaba el tratado sobre la potencia racional[30].

28. En los tratadistas se suele distinguir entre los dos términos. Y así se dice que el *ittiḥâd* es el término que utilizan los místicos para indicar el último estado de la unión con Dios, en el sentido de identidad con él. Según hemos explicado frecuentemente con respecto a esa identidad con Dios, ateniéndonos al contexto de esas expresiones en los místicos árabes, implican una identidad gnoseológica con Dios, y de ninguna manera una identidad ontológica que nos llevaría al panteísmo. *Ittiṣâl*, en cambio, suele decirse que es el término menos fuerte empleado por los filósofos para indicar el reconocimiento de los inteligibles en el entendimiento. Resulta interesante el que Averroes para expresar la identidad del entendimiento y el inteligible utilice como sinónimos el sentido fuerte de los místicos y el atenuado de los filósofos para indicar el mismo contenido.

29. De nuevo la idea de Alejandro de definir el entendimiento adquirido como la unión de nuestro entendimiento con otro agente extrínseco al hombre.

30. Este es seguramente el final de la primera redacción, que no puede ser más descorazonador, y sin duda lo fue para Averroes, que no lograba evadirse de la materialidad del entendimiento humano, al no conseguir el salto hacia una percepción de las formas que no incluyese el tránsito de la potencia al acto.

§132 Dije: esto que he mencionado sobre el entendimiento material es algo que era más evidente para mí antes[31]. Y cuando seguí paso a paso el examen de los razonamientos de Aristóteles, me pareció evidente que el entendimiento material no es posible que sea la sustancia receptora de la potencia en la que hay algo que esté en acto en absoluto, es decir, ninguna de las formas. Puesto que si fuese esto así, ciertamente no podría recibir todas las formas. Y en cuanto a la representación imaginativa, es aquélla cuya relación con respecto al entendimiento material es como la relación del sensible con respecto al sentido, es decir, de lo visto a la vista, no la relación del ojo a la vista, quiero decir, al sujeto, según el razonamiento nuestro que ha precedido en este libro. Y únicamente esto es lo primero que dijo Abû Bakr ibn Sâ'ig[32], y nos condujo al error. Todo esto fue declarado en mi *Comentario al libro de Aristóteles* Sobre el alma. Ahora bien, quien quiera comprender la verdad de mi opinión sobre este problema, es necesario que acuda a dicho libro[33]. Y Dios es el mejor conciliador de la rectitud. Y no he insertado aquí este escrito por dos razones: la primera de ellas, porque ha sido escrito por un grupo de autores. Y la segunda, porque este libro se debe clasificar en el rango de razonamiento dudoso sobre la doctrina de Aristóteles[34]. Ahora, Aristóteles indica que el entendimiento material es eterno.

31. Todo el párrafo 132 está sólo en el ejemplar de Madrid. Esto le hace sospechar a Fouad El-Ehwani [editor del texto árabe de Averroes en la edición cairota de 1950] que el manuscrito de Madrid fue redactado después del manuscrito de El Cairo y sustituido por él.

32. Sin duda, este error al que le condujo Avempace y que le movió a su segunda redacción es el que le lleva a constatarlo tratando por todos los medios de corregirlo.

33. [Casi todos los estudiosos están de acuerdo en que Averroes se refiere aquí al *Gran Comentario* o *Tafsîr*, que contiene su exposición última y más amplia sobre el tema. *N. del E.*]

34. Esto explica también el que haya suprimido en la redacción definitiva el compendio de la doctrina de Avempace, suprimido por nosotros en el texto de la edición crítica, por no estar en el manuscrito de Madrid, que hemos tomado como la redacción definitiva, y porque el mismo Averroes nos dice que pertenece a la explicación de otro libro distinto de éste y que, por lo mismo, no debe incluirlo aquí. Además de que dice estar compuesto por un grupo de autores.

II

COMENTARIO MEDIO AL LIBRO *SOBRE EL ALMA* DE ARISTÓTELES*

* Traducción de Abdelali Elamrani-Yamâl.

Libro III. Capítulo 3

DISCURSO SOBRE LA FACULTAD RACIONAL*

| §1 Él [Aristóteles] dice: en relación con la parte del alma por la cual percibimos según el tipo de percepción llamado intelección y comprensión —ya esté separada del resto de las facultades del alma por su situación respecto del cuerpo y por la noción o ya esté separada de ellas solamente por la noción, no por la situación—, nuestro objeto, en primer lugar, consiste en investigar en qué sentido y cómo [esta parte del alma] está separada del resto de las facultades del alma. Dicho de otro modo, ¿qué es la representación por el intelecto y cómo se produce? 121

§2 Nosotros decimos: si la representación por el intelecto existe en las potencias pasivas de manera análoga a la sensación, como parece ser el caso, entonces, o bien su pasividad para con el inteligible es del mismo modo que la pasividad de los sentidos para con los sensibles, o bien su pasividad está más alejada de la pasividad verdadera que la de los sentidos, de suerte que nada del significado de pasividad de los sentidos le pertenecería. En efecto, aunque la pasividad que existe en los sentidos no contenga la significación de pasividad verdadera—que consiste en el cambio del sujeto que recibe algo—, ella contiene, sin embargo, un cierto estado de cambio.

§3 Nosotros decimos: es necesario que esta facultad que recibe los inteligibles no sea en absoluto pasiva, quiero decir, que no

* La paginación es la de la edición de A. L. Ivry; la división en parágrafos y su numeración es del traductor.

reciba el cambio que adviene a las potencias pasivas por el hecho de su mezcla con el sujeto en el cual existen, de tal modo que, de la significación de pasividad, ella no contenga sino sólo el sentido de receptividad y que sea en potencia el paradigma de la cosa que ella piensa, pero no la cosa misma. Se la puede representar a esta
122 facultad por medio de una comparación. | En efecto, su relación con los inteligibles es análoga a la relación de la facultad de la sensación con los sensibles. Sin embargo, la facultad que recibe los sensibles está mezclada en cierta manera con el sujeto en el cual existe. En cuanto a esta facultad, es necesario que no esté mezclada en absoluto con una de las formas materiales. En efecto, si esta facultad —a la que se llama intelecto material— piensa todas las cosas, es decir, que recibe las formas de todas las cosas, ella no debe estar mezclada con ninguna de las formas, o sea, no estar mezclada con el sujeto en el cual existe, como le sucede a las otras potencias materiales. Porque si ella se encontrara mezclada con una de las formas, se seguiría una de estas dos cosas: o bien la forma del sujeto con la cual esta facultad está mezclada impedirá [la recepción de las] formas que esta facultad recibe, o bien las convertirá en otras, quiero decir, que cambiaría la forma recibida. Si fuera así, las formas de las cosas no existirían en el intelecto según su propio ser, es decir, que las formas de los entes en el intelecto cambiarían a otras formas. Si es propio de la naturaleza del intelecto recibir las formas de las cosas, quedando intactas sus naturalezas, entonces es necesario que esta facultad sea una facultad absolutamente sin mezcla con alguna de las formas. Esto es lo que entiende Anaxágoras al decir en la afirmación que se le atribuye: «a fin de que conozca, el intelecto debe estar sin mezcla». En efecto, si algo aparece en él, o bien impedirá que aparezca una cosa diferente, o bien la modificará, es decir, que si una forma cualquiera aparece en esta disposición, se seguirá una de estas dos cosas: o que esta forma impida que la forma diferente que queremos conocer sea conocida, puesto que para el intelecto el conocerla es recibirla; o que esta forma modifique a la forma diferente cuando la reciba.

123 | §4 Si sucede así en este intelecto, entonces su naturaleza no es sino la naturaleza de la disposición solamente, quiero decir, que el intelecto que está en potencia es sólo una disposición, no una cosa en la cual exista esta disposición, aunque ésta pertenezca a un sujeto. Sin embargo, por el hecho de que esta disposición no está mezclada con un sujeto, su sujeto no es un intelecto en potencia. Sucede de otra manera con las otras potencias materiales, es decir,

que su sujeto es una entre las sustancias, o bien compuesta, es decir, constituida de forma y materia, o bien simple, y es la materia prima.

§5 Tal es, por lo demás, la significación del intelecto pasivo en Aristóteles según la interpretación de Alejandro [de Afrodisia]. En cuanto a los otros comentaristas, comprendieron su afirmación según la cual el intelecto material debe ser no mezclado, y que es una disposición existente en una sustancia separada, debiendo ser el intelecto material una sustancia. La disposición misma no es, en efecto, ni una sustancia ni parte de una cosa, sino uno de los concomitantes de la materia. Además, son las causas materiales las que constituyen las partes de una cosa dotada de materia. En suma, la disposición es la diferencia específica de la materia, y no es posible que la disposición pertenezca a un género y su sustrato a otro. Lo que significa que la cosa dispuesta a recibir el inteligible debe ser un intelecto. Ahora bien, según la doctrina de Alejandro, el intelecto en potencia no es sino la disposición solamente. En cuanto a su sustrato, es de otro género, y pertenece a las partes del alma, o al alma entera.

§6 Pero desde otro punto de vista resulta también un absurdo, a saber, la existencia de una sustancia separada en estado de disposición y de potencia. Ahora bien, la potencia es una propiedad de las cosas materiales. De ahí resultaría aún otro absurdo, a saber, que la perfección primera del intelecto sea eterna, y la última, generable y corruptible. Además, al no ser el hombre por su perfección primera
sino un ser generable y corruptible, | es necesario que esta perfec- 124
ción del intelecto sea generable y corruptible.

§7 Habiendo sido suficientemente explorada la parte de duda que suscita cada una de estas doctrinas, parece que el intelecto es, por un lado, como afirma Alejandro, una disposición despojada de las formas materiales, y, por otro, una sustancia separada revestida de esta disposición, quiero decir, que esta disposición existente en el hombre es una cosa que le acaece a esta sustancia separada por el hecho de su unión con el hombre. Esta disposición no es algo que pertenezca a la naturaleza de esta [sustancia] separada, como pretenden los comentaristas, ni una disposición pura como pretende Alejandro.

§8 Lo que prueba que este intelecto no es una disposición pura es que constatamos que el intelecto material percibe esta disposición despojada de formas y percibe las formas. Por esto puede pensar las privaciones, quiero decir, por el hecho de la percepción de su esencia despojada de las formas. Si ello es así, la cosa que

percibe esta disposición y las formas adquiridas por ello es necesariamente algo distinto de la disposición.

§9 Se ha demostrado, pues, que el intelecto material es algo compuesto de la disposición que existe en nosotros y de un intelecto unido a esta disposición. Por el hecho de que está unido a esta disposición, es un intelecto dispuesto, no un intelecto en acto; por el hecho de que no está unido a esta disposición, es un intelecto en acto. Este intelecto es el intelecto agente mismo, cuya existencia se mostrará más tarde. Por el hecho de que está unido a esta disposición, es necesario que sea intelecto en potencia, que no puede pensarse a sí mismo, pero que puede pensar otra cosa, es decir, las cosas materiales. Pero por el hecho de que no está unido a esta disposición, es necesario que sea un intelecto en acto, que se piense a sí mismo y no piense lo que está aquí abajo, es decir, que no piense
125 las cosas materiales. | Mostraremos esto más perfectamente cuando se haga evidente que a nuestra alma pertenecen dos operaciones, una de las cuales consiste en activar los inteligibles y otra en recibirlos. En tanto que hace venir en acto a los inteligibles, se llama agente; y en tanto que los recibe, se llama pasivo. En sí mismo él es una misma cosa.

§10 Las dos doctrinas relativas al intelecto material, la de Alejandro y la de los demás, se te han aclarado así. Ha quedado claro que la verdad, que es la doctrina de Aristóteles, es la combinación de ambas, del modo que hemos dicho. En efecto, según la posición que hemos adoptado, evitamos hacer que una cosa separada por su sustancia sea una cierta disposición —habiendo planteado que la disposición le pertenecía no en razón de su naturaleza sino de su unión con la sustancia a la cual pertenece por esencia esta disposición, a saber, el hombre. Al proponer que existe algo a lo cual, por una especie de accidente, pertenece esta disposición, evitamos hacer del intelecto en potencia una disposición solamente.

§11 Si esto es evidente, volvamos a lo que dice Aristóteles de ello y resumámoslo paso a paso.

§12 Él dice: del hecho que la naturaleza del intelecto sea esta naturaleza, es decir, que sea sólo una disposición, se sigue que no está mezclado con un cuerpo, o sea, no está mezclado con cualquiera de las formas, porque si estuviera mezclado con un cuerpo, sería o bien una forma humoral —ya sea caliente, ya fría—, o bien tendría, como el sentido, un órgano corporal. Ahora bien, no posee nada de esto. No está, pues, mezclado con un cuerpo. Si ello es así, quienes dicen que el alma es el lugar de las formas, tienen razón. Sin

embargo, esto no es verdad de toda el alma sino sólo del intelecto. La facultad intelectiva no son las formas [en el estado de] perfección, sino [las formas] en potencia.

§13 Lo que prueba que la impasibilidad existente en el intelecto no es semejante a la impasibilidad que existe en el sentido —quiero decir, que la impasibilidad es más [efectiva] en el intelecto que en el sentido— es que cuando los sentidos aprehenden un sensible potente, son incapaces, después de haberlo dejado, de aprehender un
sensible menos potente. | Así, quien mira fijamente al sol, es 126
incapaz de observar lo que es menos potente. La razón de ello es que el ojo padece y sufre la influencia del sensible potente. Sucede de otro modo en el intelecto para el que, habiéndose desviado de un inteligible potente, la contemplación de lo que es menos potente que este inteligible resulta más fácil y mejor. La razón de ello es que la facultad sensorial está, en cierta medida, mezclada con su sujeto, mientras que la facultad intelectiva no está mezclada en absoluto.

§14 El intelecto se dice intelecto en potencia de dos maneras. La primera es como se dice de las disposiciones y de las formas que son potencias, es decir, que contienen una capacidad de obrar por sí mismas. Así, se dice del sabio que es capaz de saber, de examinar y de deducir por sí mismo. La segunda es como se dice de las potencias pasivas, por ejemplo, del alumno, que es sabio en potencia. Éste no es capaz de obrar por sí mismo sino por otro. Tal es la diferencia entre las potencias activas y las potencias pasivas.

§15 Él dice: puesto que tal individuo designado es una cosa y su quididad otra, como este agua es una cosa y la quididad del agua algo distinto de este agua —sucede así en muchas cosas, aunque no sea verdadero en todas: para las cosas simples, en efecto, la existencia y la quididad son una sola y la misma cosa—, es necesario que estas dos entidades, cuando cada una de ellas es percibida separadamente, sean percibidas por dos facultades distintas o por la misma facultad según dos comportamientos distintos. Esto se produce cuando se ha comprendido que la quididad de la cosa y su forma son distintas de la cosa dotada de forma. Es, en efecto, mediante el intelecto como percibimos la quididad y la forma de la cosa, y
mediante el sentido, al individuo al cual pertenece esta quididad. | 127
Es [en fin] por el intelecto como percibimos que esta quididad pertenece a este individuo designado, es decir, a la materia de esta forma. Si esta materia tiene una quididad existente en una cosa, la percibe así a causa del intelecto. Este estado del intelecto lo compara Aristóteles a una línea quebrada, quiero decir, que compara

la aprehensión de la forma por el intelecto con la línea recta y su aprehensión de la forma en un sustrato con la línea quebrada. En cuanto al sustrato, es mediante el sentido como el intelecto lo percibe en las cosas físicas, mientras que en las matemáticas son percibidas por el intelecto las tres cosas, o sea, la forma, el sustrato de la forma y la existencia de la forma en un sustrato. La razón de esto es que para los seres matemáticos, contrariamente a los seres físicos, los sustratos de las formas son inteligibles y no sensibles.

§16 Él dice: puede ponerse en duda lo que se ha afirmado con anterioridad del intelecto material, a saber, [el decir] que es simple e impasible, y decir al mismo tiempo que la representación por el intelecto pertenece al género de las potencias pasivas. En efecto, se opina que las cosas activas y pasivas son las que tienen en común una misma materia. Si el intelecto no es material, ¿cómo es afectado?

§17 Se duda también de saber si el intelecto, una vez en acto, es o no inteligible. Se puede, en efecto, creer que si piensa su esencia al pensar todas las cosas, resulta de ello una de estas dos situaciones: o bien que todas las cosas sean intelecto en acto e inteligibles, o bien que el intelecto sea intelecto en potencia o que haya en él algo que sea intelecto en potencia, es decir, que haya en él una entidad la cual, una vez abstraída por el intelecto, deviene un inteligible en acto, mientras que antes de ser abstraída era un
128 inteligible en potencia. | Ahora bien, ambas afirmaciones son imposibles a tal efecto.

§18 Nosotros decimos, en respuesta a la primera dificultad, que el significado de *pasividad* utilizado con anterioridad, en relación al intelecto, es un significado más general que todo aquello a lo que llamamos pasividad. Del significado de pasividad no es retenido por el intelecto sino sólo el de recepción, sin que ahí se produzca cambio de ningún modo, ni en el que recibe, ni en lo recibido. En cuanto al sujeto de esta recepción, no hay que creer que sea una entre las cosas sino solamente una disposición para recibir los inteligibles. De ningún modo es, antes de ser perfeccionado por los inteligibles, una de las cosas en acto. Es, como afirma Aristóteles, semejante a la disposición existente en la tablilla para recibir la escritura, es decir, que de la misma manera que la disposición existente en la superficie de la tablilla no está mezclada con la tablilla de modo que la recepción de la escritura por la tablilla sea una pasividad, de igual manera ocurre en el intelecto con los inteligibles.

§19 La segunda dificultad se resuelve al decir que la representación de su esencia por el intelecto es de la misma naturaleza que su representación de los inteligibles. Sin embargo, él se representa las cosas existentes por el hecho de que en ellas lo representado es distinto de quien se lo representa, mientras que él se representa su propia esencia por el hecho de que lo representado y quien se lo representa son en ella una sola y la misma cosa, es decir, ambas son intelección. En este sentido es como se dice que la ciencia especulativa y lo conocido son una sola y la misma cosa, es decir, que los dos son ciencia, a saber, el que percibe y lo percibido. Pero tenemos que creer que lo que ha dicho no es válido por completo sino en el caso de las cosas separadas, quiero decir, que en ellas el intelecto y el inteligible son una sola cosa desde todos los puntos de vista. En cuanto [a esta unidad] relativa a nuestro intelecto, parece que sea por accidente, es decir, que del hecho que la esencia de nuestro intelecto no sea otra cosa sino la intelección de los existentes exteriores a su esencia, le adviene pensar su propia esencia al pensar las
cosas | exteriores a ella. En efecto, su esencia no es —a diferencia 129
de las [cosas] separadas, que no piensan cosas exteriores a sus esencias— más que el pensamiento suyo de las cosas exteriores a su esencia.

§20 Él dice: puesto que debe ser tanto del intelecto como de las cosas físicas saber que de la misma manera que encontramos en cada uno de los géneros de las cosas físicas instauradas algo que ocupa el lugar de receptáculo y algo que ocupa el lugar de agente —siendo lo que ocupa el lugar de receptáculo la cosa que es en potencia todas las cosas existentes bajo este género, y siendo lo que ocupa el lugar de agente lo que produce toda cosa bajo este género, siendo a su vez este agente respecto de la naturaleza lo que es el arte respecto de la materia—, es, pues, necesario que existan en el intelecto estas dos diferencias [específicas], quiero decir, un intelecto agente y un intelecto pasivo. Habrá, así, en nosotros un intelecto que es intelecto por el hecho de que recibe todo inteligible. Del mismo modo habrá en nosotros un intelecto que produce todo inteligible. El estado de este intelecto respecto de los inteligibles es en cierta manera semejante al estado de la luz respecto de los colores. En efecto, del mismo modo que es la luz la que hace pasar los colores en acto después de que hayan estado en potencia y que es ella la que proporciona a la pupila la entidad por la cual recibe los colores, a saber, el diáfano, de igual modo este intelecto es el agente de los inteligibles y quien los preforma. Es él el que

da al intelecto material la entidad por la cual éste recibe los inteligibles, es decir, el que da al intelecto material algo semejante al diáfano respecto a la vista, como se ha mostrado antes.

§21 Es evidente que este intelecto es, por una parte, agente, y por otra, forma para nosotros, puesto que el engendramiento de los inteligibles depende de nuestra voluntad. En efecto, cuando queremos pensar una cierta cosa, lo hacemos. Nuestro pensamiento de la cosa no es primeramente sino la preformación del inteligible, y después, en segundo lugar su recepción. Lo que respecto del intelecto tiene lugar de los colores en potencia respecto de la luz, son las
130 entidades individuales | existentes en la facultad imaginativa. O sea, que este intelecto las hace inteligibles en acto después de que hayan estado en potencia.

§22 Es evidente que este intelecto que, por un lado, es forma para nosotros y, por otro, agente de los inteligibles, está separado y es inengendrable e incorruptible. El agente, en efecto, debe siempre ser más noble que el objeto de la acción, y el principio, más noble que la materia. Este intelecto es aquél en el cual la intelección y lo pensado son una y la misma cosa por esencia, ya que él no piensa ninguna otra cosa que sea exterior a su esencia. Es, pues, necesario que haya un intelecto agente porque el agente del intelecto debe ser un intelecto, al no poder dar el agente sino lo que es semejante en su sustancia.

§23 Él dice: el intelecto en potencia es más antiguo en el individuo, considerado en el tiempo. Pero de un modo absoluto, el intelecto en acto es anterior al que está en potencia por los dos modos reunidos de la anterioridad, es decir, según el tiempo y según la causalidad. Este intelecto agente que es nuestra forma última no está ya pensando, ya no pensando, ni existiendo en un tiempo y no existiendo en otro. Al contrario, no cesa [de ser] y será. Cuando se separa del cuerpo, es inmortal necesariamente. Es el mismo que piensa los inteligibles que se encuentran aquí abajo en el momento en que él se une con el intelecto material. Pero cuando se separa de éste, es incapaz de pensar una de las cosas que se encuentran aquí abajo. Por esto es por lo que no nos acordaremos, después de la muerte, de todo lo que sabíamos durante la conjunción de este intelecto con el cuerpo. Cuando él se une a nosotros, piensa los inteligibles existentes aquí abajo; y cuando se separa de nosotros, piensa su esencia. En cuanto a saber si él piensa su esencia mientras está unido a nosotros, es lo que examinaremos más adelante.

§24 Es necesario que sepas que Temistio y la mayor parte de los comentaristas piensan que el intelecto que hay en nosotros está compuesto | de intelecto en potencia y de intelecto en acto, es 131
decir, el intelecto agente; que, por el hecho de que está compuesto, no piensa su esencia y piensa lo que está aquí abajo, cuando las entidades imaginativas se unen a él; que por la corrupción de estas últimas, sucede que sus inteligibles se corrompen, y que así él es afectado por el olvido y el error. Es así como ellos interpretan la intención de Aristóteles, según lo hemos mostrado en nuestro comentario a las palabras de Aristóteles.

§25 Él dice: el intelecto no está siempre en la verdad sino cuando percibe las cosas simples, no compuestas. Es lo que se llama representación. Mientras que, cuando compone las cosas simples unas con otras —y es lo que se llama asentimiento—, está unas veces en la verdad y otras veces en el error.

§26 Él dice: la razón de esto es que la situación del intelecto con respecto a los inteligibles, es decir, cuando compone unos con otros, es análoga a aquella de la que habla Empédocles cuando afirma que la amistad es la que reúne y dispone juntas las cabezas con las nucas que se asemejan a ellas. Acontece así también con el intelecto que ha compuesto unas con otras las cosas simples que se convienen entre sí. Por ejemplo, cuando piensa la diagonal del cuadrado y lo inconmensurable, compone la diagonal con la inconmensurabilidad, es decir, juzga que la diagonal es inconmensurable al lado del cuadrado. Cuando piensa las cosas pasadas, presentes o futuras, piensa y compone con ellas el tiempo. Piensa entonces que tal cosa existe, ya sea en el pasado, ya sea en el presente, ya en el futuro. El error, en efecto, como hemos dicho, no tiene lugar sino en la composición. Así, cuando tú dices de lo que es blanco que no es blanco, habrás procedido a una composición errónea. Sucede lo mismo si decimos de lo que no es blanco que es blanco. Se puede decir en todo esto que se trata de una división, aunque la afirmación merezca más el nombre de composición, y la negación, el de
división. | El intelecto resulta igualmente afectado por lo verdadero 132
y lo falso cuando compone las cosas con el tiempo. Es lo que ocurre en las proposiciones temporales.

§27 Él dice: puesto que lo no divisible se dice de dos modos: ya de lo no divisible ni en potencia ni en acto, ya de lo no dividido en acto pero divisible en potencia, no es improcedente decir que el intelecto se representa las cosas divisibles en potencia pero no divididas en acto —en tanto que no están divididas—, tales como la

longitud y el tiempo, por una representación no divisible, como sucede con la representación de las cosas que no son divisibles en modo alguno. Se representa así las cosas divisibles en potencia, que existen en el tiempo divisible, mediante una representación no divisible y en un tiempo no divisible, pues en un aspecto el tiempo es divisible, pero en otro, no. Y no se podrá decir que en tales casos el intelecto no se representa la cosa sino una parte tras otra. Esto no sucede sino cuando divide las cosas continuas. Si no las divide y las considera en su unidad en acto, no se las representa de una manera divisible, ni en un tiempo divisible. Sin embargo, cuando divide la representación, habrá dividido, en efecto, el tiempo, como la división de una misma longitud en dos longitudes en una representación. Obrando de tal manera, habrá dividido efectivamente el tiempo, quiero decir, que así se representa él las dos longitudes mediante dos representaciones y según dos tiempos.

§28 En cuanto a lo que no es divisible ni en potencia ni en acto —y se trata de lo que no es una cantidad—, el intelecto lo piensa en un tiempo no divisible y por una parte del alma no divisible, a no ser de modo accidental. La palabra a partir de la cual piensa y el tiempo en el cual la palabra es emitida, son divisibles. Sin embargo, los dos son igualmente no divisibles porque en cada uno hay una entidad no divisible en verdad. Para el tiempo, es el instante; para la línea, el punto; para la palabra, el significado. Esta entidad que no es divisible en el continuo es la que hace de éste una unidad. De esta manera es como el intelecto se representa las cosas no divididas en acto y divisibles en potencia, así como las cosas no divisibles ni en
133 potencia ni en acto, | pero [divisibles] de modo accidental.

§29 En cuanto a la representación por el intelecto de las cosas que no son divisibles ni en potencia ni en acto, ni esencial ni accidentalmente, ella no tiene lugar sino de un modo accidental. Así, el punto y el uno, que no son divisibles de modo accidental, pues el intelecto no se los representa [sino sobre el modo del accidente], es decir, por el hecho de que les sucede que están desprovistos de la división de la que [por naturaleza] están privados. En efecto, afirmar del punto que no es divisible significa que está desprovisto de una de las tres divisiones que existen en las tres dimensiones, es decir, la división según la profundidad, la longitud y la anchura. La situación es análoga a la manera como la vista conoce lo negro y la negrura. Ella no los conoce, en efecto, sino mediante la privación de la blancura, que es su contrario.

§30 Él dice: es necesario que el intelecto que conoce las formas

y las privaciones de estas formas sea una y la misma facultad —como es una y la misma la facultad que conoce la blancura y la negrura—, y que la potencia pertenezca a su sustancia. En efecto, el intelecto no piensa las privaciones sino por lo que hay en él de potencia, quiero decir que si a su esencia se atribuye la potencia, lo cual equivale a que esta esencia resulta despojada de la forma, entonces la privación de la forma también le es atribuida. Por esto, si a un existente en estado de privación se le atribuye la privación de su contrario, que había sobrevenido en este existente antes, entonces el intelecto se representa a los existentes cuya existencia está en estado de privación. Esto prueba, según lo dicho por Aristóteles, que, desde su punto de vista, el intelecto en potencia es una cierta cosa, distinta de la potencia y la disposición. Ya se ha mostrado en nuestra exposición precedente cómo entendía él esto. Sin embargo, si existe un intelecto libre de potencia, él no piensa sino su esencia y ninguna otra cosa, y *a fortiori*, las privaciones.

§31 Él dice: del mismo modo que los sentidos están en la verdad cuando perciben los sensibles que les son propios, de igual manera el intelecto está en la verdad durante la representación, puesto que este acto le es propio. En la operación de la composición es donde se produce lo falso o lo verdadero. La percepción de lo que
es agradable o nocivo | tiene lugar por la facultad sensible. La bús- 134
queda de lo agradable y la huida de lo nocivo procede de que, para el sentido, lo que es agradable es un bien y lo que es nocivo, un mal. En cuanto al intelecto, él busca el bien en tanto que bien y huye del mal en tanto que mal. En el alma, el que desea y el que huye constituyen una y la misma cosa, pero son diferentes en cuanto al ser.

§32 Él dice: son las imágenes las que, en el alma, se realizan para el intelecto como los sensibles para el sentido, es decir, que del mismo modo que el sentido legisla para los sensibles, así el intelecto legisla para las imágenes. Por esto, no puede existir representación o juicio por el intelecto sin la imaginación. El juicio afirmativo o negativo del intelecto especulativo corresponde al juicio según el bien y el mal del intelecto práctico. Y por esto la búsqueda o la huida se realizan durante uno de estos dos juicios.

§33 Puesto que los sensibles diferentes y los sensibles contrarios conducen, cuando son percibidos por los sentidos, a un sentido común que, en un aspecto, es uno y, en otro, múltiple —en efecto, es por él como el sentido juzga las cosas diferentes y las contrarias—, de la misma manera ocurre en el intelecto que juzga las definiciones de las cosas contrarias y de las cosas diferentes, ya que

la relación del intelecto con los inteligibles de las imágenes es la misma que la relación del sentido con los sensibles. Por esto, no hay diferencia entre los juicios del intelecto y del sentido sobre las cosas diferentes y las cosas contrarias, es decir, juzgan mediante una única facultad. Así, la relación de lo blanco con lo negro es la relación de la imagen de lo blanco con la imagen de lo negro, y si lo blanco y lo negro son percibidos por una facultad única, entonces el intelecto percibe sus imágenes por una facultad única. Sucede lo mismo en su percepción de cosas diferentes. El intelecto, como ya hemos dicho, juzga las cosas diferentes y las cosas contrarias sin el sentido. Es por esto que él busca y huye en ausencia del sensible, como busca y huye en su presencia. Por ejemplo, si el combatiente
135 advierte | el fuego que anuncia la guerra —el fuego que se enciende sobre el faro como señal de proximidad del enemigo—, se moviliza para el combate y se prepara para él como si hubiera visto por el sentido el combate mismo. Cuando ve el fuego sobre el faro, imagina las formas del combate y prepara en cada una de ellas lo que le conviene. La apreciación que él tiene de las cosas futuras procede de su apreciación de las cosas actuales.

§34 La verdad y el error en relación con la ciencia especulativa son como el bien y el mal en relación con la ciencia práctica. El intelecto abstrae las cosas que llamamos ciencias abstractas. Las cosas en la representación del intelecto existen de dos modos: ya se trate de cosas que él no puede representarse desprovistas de materia, ya se trate de cosas que él se representa desprovistas de materia, aunque estén en una materia. Así, no puede representarse lo chato en tanto que tal, separado de la materia. No se puede, en efecto, comprender lo chato sin que haya una concavidad en la nariz. Sin embargo, el intelecto puede representarse la concavidad separada de la carne.

§35 Sin embargo, los inteligibles matemáticos no existen en el estado separado de la materia como el intelecto se los representa. Si fuera así, el hecho de pensarlos sería su existencia misma; serían en sí mismas intelecto; el intelecto y el inteligible serían en ellas una y la misma cosa, a semejanza de las cosas separadas que, siendo en sí mismas intelecto, constituyen con el intelecto que los piensa una sola y la misma cosa. Por esto, debemos investigar si el intelecto que está en nosotros puede pensar, mientras está en nosotros, las cosas separadas, ¿o es que él no lo puede [hacer] sino cuando está se-
136 parado del cuerpo? | Parece, en efecto, que no puede pensar lo que se da aquí abajo sino estando investido en nosotros, pero que no

tiene necesidad de estar investido en nosotros para pensar [las cosas] separadas. En cuanto a saber si, estando en nosotros, puede pensar las [cosas] separadas, es lo que debemos examinar en último lugar. Aristóteles prometió examinar esta [cuestión], pero no hemos encontrado nada referente a esto en él.

§36 Él dice: sinteticemos ahora, a modo de resumen, lo que se ha dicho a propósito del alma. Diremos: el alma es en cierto modo todos los seres. En efecto, los seres son o bien inteligibles, o bien sensibles. El alma intelectiva es los seres inteligibles, y el alma sensitiva, los seres sensibles. Lo atestigua el que constatamos que la distribución de los sensibles y de los inteligibles según la potencia y el acto en el alma sigue su distribución según estas dos diferencias fuera del alma. En efecto, si los seres inteligibles existen en potencia, los inteligibles son inteligibles en potencia; y si los inteligibles son en acto, los seres son en acto. Sucede lo mismo en los sensibles respecto a los sentidos. Si esta distribución implica que las entidades que están en el alma son las que existen fuera del alma, entonces o bien ellas existen en el alma con la materia que está fuera del alma, o bien existen en el alma separadas de la materia. Si estuvieran en el alma con la materia, entonces el alma de quien se representa una piedra se convertiría en piedra y el alma de quien se representa el fuego se quemaría. Es por esto que la relación del alma con las cosas conocidas es la misma que la relación de la mano del hombre con los objetos fabricados. Porque del mismo modo que la mano es instrumento de todos los instrumentos, es decir, que ella es capaz de utilizar todos los instrumentos, de igual modo el alma es el lugar de
todas las formas, o sea, que el intelecto puede recibir | las formas 137
inteligibles y el sentido las formas sensibles. La diferencia entre los dos modos de existencia es que la existencia de las formas en el intelecto y en el sentido se da sobre el modo de existencia de las cosas prontas a desaparecer y al que llamamos estado, mientras que la existencia de las formas fuera del alma se da sobre el modo de existencia estable al que llamamos disposición. Sin embargo, el intelecto no legisla sino sobre la imagen de la cosa, y la imaginación no toma esta entidad sino del sentido. Por esto, quien no percibe un género de sensibles por el sentido, no puede conocerlo, ni puede, en absoluto, adquirir de él un inteligible. Los inteligibles son distintos de las imágenes. La afirmación y la negación son, en efecto, distintos de la imaginación. El asentimiento y el rechazo no se producen sino por la composición de los inteligibles de las cosas imaginadas entre sí. Las primeras premisas de las que no sabemos cuándo

estamos determinados a experimentarlas son adquiridas necesariamente a partir de los sentidos, aunque no sepamos en qué momento han sido adquiridas por nosotros de este modo. Por esto, aunque estas premisas no sean imaginaciones, ellas no son adquiridas en nosotros sino con las imágenes.

§37 El discurso sobre la facultad racional ha terminado. Alabanza a Dios.

III

GRAN COMENTARIO AL LIBRO *SOBRE EL ALMA* DE ARISTÓTELES*

* Traducción y notas de Andrés Martínez Lorca.

LIBRO TERCERO

Texto 1. Sobre la parte del alma mediante la cual ella conoce y piensa (si es diferente o no es diferente en dimensión, sino en noción) hay que indagar sobre cuál es su diferencia, y cómo es concebir mediante el intelecto[1].

De parte autem anime per quam anima cognoscit et intelligit (utrum est differens aut non differens in magnitudine, sed in intentione) perscrutandum est de differentia que sit, et quomodo sit formare per intellectum (*De Anima*, 429a 10-13).

Una vez terminada la explicación sobre la facultad imaginativa, cuál sea y por qué, comienza [Aristóteles] a indagar sobre la facultad racional y a preguntar en qué se diferencia de la facultad sensitiva e imaginativa[2], tanto en la primera como en la última perfección, en la acción y en la afección propia, al ser necesario que las facultades diferentes se distingan en estas dos cosas. Y puesto que su propósito es ése, comienza primero a demostrar que el ser de esta facultad, es decir, el que ella sea diferente de las otras facultades[3] del alma es evidente por sí, puesto que por esta facultad se diferencia el hombre de los otros animales, como se ha dicho en muchos

1. Estos primeros *commenta* ofrecen un doble interés, a pesar de su brevedad: por una parte, tienen un carácter introductorio en el tratado aristotélico; y por otra, ayudan a conocer la terminología básica que luego será ampliamente utilizada.
2. *Virtute sensus et ymaginationis.*
3. *Virtutes*, «facultades», traduce el sustantivo griego *dynámeis*.

textos. Y esto que es dudoso, si se distingue de las otras facultades por el sujeto y por la noción, o si sólo se distingue por la noción, no es necesario saberlo de antemano en esta investigación, sino que a partir de esta investigación se manifestará cómo es. [...] Y lo primero es indagar cómo concebir por el intelecto[4], si es una acción o recepción; pues conocer las acciones del alma es anterior en nosotros a conocer su sustancia. Y parece que entendía aquí por conocer[5] el conocimiento teórico[6], y por pensar[7], el conocimiento práctico[8], al ser el intelecto común a todos, pero no el conocimiento.

Texto 2. Digamos, pues, que si concebir mediante el intelecto es como sentir, será afectado de algún modo por el inteligible, o algo semejante.

Dicamus igitur quod, si formare per intellectum est sicut sentire, aut patietur quoquo modo ab intellecto, aut alid simile (429a 13-15).

Se plantea [Aristóteles] si la operación intelectiva[9] es una potencia pasiva, como los sentidos, o si es activa; y si es pasiva, si ello sucede porque es material de alguna manera y mezclada con el cuerpo; o si de ningún modo es pasiva, porque no es material ni está mezclada con un cuerpo. Digamos, pues, que si la operación intelectiva fuera como la sensación[10], es decir, una potencia pasiva, de modo que la potencia intelectiva primera[11] reciba los inteligibles y los aprehenda de la misma manera que la potencia sensitiva recibe los sensibles y los aprehende, entonces necesariamente ocurrirá una

4. *Formare per intellectum* equivale al verbo griego *noeîn*, y puede traducirse también por «representar o formar mediante el intelecto».
5. *Cognoscere*, que traduce el verbo griego *gignóskein*.
6. *Cognitionem speculativam*.
7. *Intelligere*, que vierte el verbo *phroneîn*. La *phrónesis* aristotélica es la prudentia de los latinos, es decir, una sabiduría práctica, un saber para la acción. Muy acertadamente Guillermo de Moerbeke tradujo ese verbo griego, en el *Comentario al* De Anima de Juan Filopón, por *prudentiare*.
8. *Cognitionem operativam*.
9. Traduzco así la expresión *formare per intelectum*.
10. *Sentire*.
11. *Prima virtus intellectiva*: Averroes se refiere al intelecto material receptor, del que hablará más adelante.

de dos: o que le sobrevenga por el inteligible algún cambio y afección[12] semejante al cambio que le sobreviene al sentido por el sensible, ya que la perfección del sentido es una potencia en el cuerpo, o bien que no le suceda ningún cambio semejante al cambio de los sentidos y a la afección en ellos producida por el sensible, ya que la perfección primera del intelecto no es una potencia en el cuerpo[13].

Texto 3. Por consiguiente, es preciso que no sea pasivo, sino que reciba la forma y sea en potencia como aquello, sin serlo. Y su estructura será según esta semejanza: como la facultad sensitiva respecto a los sensibles, así el intelecto respecto a los inteligibles.

Oportet igitur ut non sit passivum, sed recipit formam, et est in potentia sicut illud, non illud. Et erit dispositio eius secundum similitudinem: sicut sentiens apud sensibilia, sic intellectus apud intelligibilia (429a 15-18).

[...] El intelecto es en cierto modo una potencia pasiva, y es algo que no experimenta cambio, porque ni es cuerpo, ni una potencia en un cuerpo.

Si se investiga esto a fondo, se descubrirá que necesariamente esta parte del alma[14] por la cual se realiza la operación intelectiva es una potencia no sujeta a cambio por la forma que aprehende, y que de la noción de receptividad[15] sólo tiene el que recibe la forma que aprehende, y porque es en potencia aquello que aprehende, como la facultad sensitiva, pero no porque sea algo concreto en acto, bien un cuerpo, bien una potencia en un cuerpo, como le sucede a la sensación.

[...] Y puede interpretarse [así el ejemplo anterior]: y su estructura será de este tipo: como la facultad sensitiva respecto a los sensibles, así el intelecto respecto a los inteligibles, o sea, que

12. *Transmutatio et passio*. *Transmutatio* traduce el término griego *metabolé*, cambio; *passio* traduce el término *páthos*, afección o pasión.
13. *Non est virtus in corpore*.
14. *Ista pars anime*. Hay que llamar la atención sobre esta expresión de Averroes porque con ella se explica claramente que aquí no se habla de almas, sino de potencias o facultades del alma. Esto mismo volverá a subrayarlo más adelante a propósito de las diversas clases de intelecto.
15. *De intentione passionis*.

afirmar que el intelecto no es pasivo, no contradice el que la relación de él respecto al inteligible sea como la de la sensación respecto a lo sensible, sino que el conceder que posee esta analogía implica necesariamente que no está sujeto a cambio. Y nos fuerza a tal interpretación el que sea evidente por sí, o casi, que el intelecto tiene esta relación, y que ello representa como un principio para saber que ni es pasivo, ni está sujeto a cambio.

Texto 4. Es preciso, pues, si piensa todas las cosas, que sea no mezclado, como dice Anaxágoras, para que mande, o sea, para que conozca. Porque si en él apareciera algo, lo que aparezca impedirá lo extraño, ya que es otra cosa.

Oportet igitur, si intelligit omnia, ut sit non mixtum, sicut dixit Anaxagoras, ut imperet, scilicet ut cognoscat. Si enim in eo apparuerit, apparens impediet alienum, quia es aliud (429a 18-20).

Tras haber afirmado [Aristóteles] que el intelecto material receptor[16] debe pertenecer al género de las potencias pasivas, y que a pesar de esto no experimenta cambio en la recepción [del inteligible], porque ni es un cuerpo, ni una potencia en el cuerpo, ofrece una demostración de ello.

Es necesario que si el intelecto aprehende[17] todo lo que existe fuera del alma, sea considerado en este aspecto, antes de la aprehensión, dentro del género de las potencias pasivas y no de las activas, y que no esté mezclado con los cuerpos, es decir, que ni sea cuerpo, ni una potencia natural o animal en un cuerpo, como dice Anaxágoras.

Y es necesario que no esté mezclado, para que aprehenda todas las cosas y las reciba. Pues si estuviera mezclado, entonces sería un cuerpo o una potencia en un cuerpo y si fuera una de estas [dos cosas], tendría una forma propia, la cual le impediría recibir una forma ajena.

Hay que reflexionar ahora sobre estas proposiciones en las que

16. Este paso está dedicado al intelecto material y constituye un intento de definirlo con precisión. La amplitud del comentario de Averroes a las dos líneas del texto aristotélico, indica la importancia que le concede al tema.

17. *Comprehendit*, verbo que traduce el griego *orân*: aprehender, percibir, captar.

Aristóteles manifiesta estas dos conclusiones sobre el intelecto: que pertenece al género de las potencias pasivas, y que no está sujeto a cambio, porque ni es un cuerpo, ni una potencia en un cuerpo. Estas dos [conclusiones] son el fundamento de todo lo que se diga sobre el intelecto.

Digamos, por tanto, que formar por el intelecto se incluye en cierto modo entre las potencias receptivas[18], como la facultad sensitiva. Las potencias pasivas tienen movimiento por aquello a lo cual se refieren; mientras que las activas mueven aquello con lo cual se relacionan. Y como una cosa no mueve sino en cuanto que está en acto, y es movida en cuanto que está en potencia, es necesario que, en cuanto que las formas de las cosas están en acto fuera del alma, muevan al alma racional en cuanto las aprehende, de modo semejante a los sensibles que, en tanto son entes en acto, mueven necesariamente a los sentidos y los sentidos son movidos por ellos. Y por esto el alma racional necesita considerar las entidades[19] que están en la facultad imaginativa, lo mismo que el sentido necesita mirar los sensibles. Pero como parece que las formas de las cosas externas mueven esta facultad [racional] tan pronto como la mente las aparta de la materia, y las hace en primer lugar inteligibles en acto después de haber sido inteligibles en potencia, parece de ese modo que este alma es activa y no [sólo] pasiva. Pues en cuanto que los inteligibles la mueven, es pasiva; y en cuanto que son movidos por ella, es activa. Y por esto afirma Aristóteles después que es necesario poner en el alma racional estas dos diferencias, a saber, la potencia de la acción[20] y la potencia de la pasión o afección[21]. Y dice claramente que ninguna de ambas partes de ella es generable, ni corruptible. [...]

Por qué la sustancia que recibe estas formas necesariamente no es un cuerpo, ni una potencia en un cuerpo, resulta evidente de las proposiciones que formula Aristóteles en esta explicación. La primera es que esta sustancia recibe todas las formas materiales; y ello es sabido respecto a este intelecto [material]. La segunda es que todo lo que recibe algo, es necesario que esté despojado[22] de

18. *Est de virtutibus receptivis.* Averroes comienza a introducir aquí una interesante distinción entre pasividad y receptividad.

19. *Intentiones.* Prefiero aquí la referencia al término árabe *ma'nā* que emplea Averroes en otras obras, en lugar del más ambiguo término de «intenciones», que remite al nombre latino utilizado por el traductor, de tantas resonancias escolásticas.

20. *Virtutem actionis.*

21. *Virtutem passionis.*

22. *Sit denudatum.*

la naturaleza de lo recibido, y que su sustancia no sea específicamente la sustancia de lo recibido. Pues si lo que recibe fuera de la naturaleza de lo recibido, entonces una cosa se recibiría a sí misma, y también un motor sería movido. Por ello es necesario que el sentido que recibe el color carezca de color, y que el que recibe el sonido, carezca de sonido; esta proposición es necesaria y no ofrece duda. De estas dos [proposiciones] se sigue que esta sustancia que llamamos intelecto material no tiene en su naturaleza ninguna de estas formas materiales. Y puesto que las formas materiales o son cuerpos o formas en un cuerpo, es evidente que esta sustancia que llamamos intelecto material ni es un cuerpo, ni una forma en un cuerpo; por consiguiente, [el intelecto material] no está mezclado en absoluto con la materia.

Debes saber que esto se deduce necesariamente porque es una sustancia, y que el que recibe las formas de las cosas materiales o las formas materiales no tiene en sí forma material, es decir, compuesta de materia y forma. No es tampoco una forma de las formas materiales; pues las formas materiales no son separables. Ni tampoco pertenece a las formas primeras simples, ya que éstas son separables[23]. [...] Es, pues, [el intelecto material] un ente distinto de la forma[24], de la materia[25] y de su compuesto[26].

Pero si esta sustancia tiene una forma propia, distinta ontológicamente[27] de las formas materiales, todavía no resulta manifiesto de esta explicación. Pues la proposición que afirma que lo que recibe debe estar despojado de la naturaleza de lo recibido, se entiende de la naturaleza de la especie de lo recibido, no de la naturaleza de su género, y de lo alejado en extremo, ni sobre todo de lo que se dice por homonimia[28]. Y por esto dijimos que en el sentido del tacto se encuentra un punto medio entre los contrarios que percibe; los contrarios, en efecto, son distintos específicamente de los puntos intermedios. Y al ser así la estructura del intelecto material, a saber, que es un ente, que es una potencia separada[29], y que no tiene forma material, es evidente que él no es pasivo, pues lo pasivo, es decir,

23. Laguna en la tradución latina.
24. Porque el intelecto material está en potencia, a diferencia de la forma.
25. Porque el intelecto material recibe los inteligibles en acto, no en potencia como la materia.
26. Porque el intelecto material no es una sustancia compuesta.
27. *In esse.*
28. *Per equivocationem.*
29. *Potentia abstracta.*

sujeto a cambio, es como las formas materiales, y que es simple, como afirma Aristóteles, y separable. Y de este modo se entiende la naturaleza del intelecto material en Aristóteles; más adelante hablaremos de sus dudas.

Texto 5. Y así no tendrá sino esta naturaleza, es decir, el ser posible. Pues aquello del alma que se llama intelecto (y llamo intelecto a aquello por lo cual distinguimos y razonamos) no es en acto ninguno de los entes antes de pensar.

Et sic non habebit naturam nisi istam, scilicet quod est possibilis. Illud igitur de anima quod dicitur intellectus (et dico intellectum illud per quod distinguimus et cogitamus) non est in actu aliquod entium antequam intelligat (429a 21-24).

Tras haber manifestado que el intelecto material no tiene una forma material, comienza a definirlo y dice que, en este respecto, no tiene sino una naturaleza de posibilidad para recibir las formas inteligibles materiales[30]. Aquello del alma que llamamos intelecto material no tiene otra naturaleza y esencia[31] por la cual se constituya en cuanto que es material, sino la naturaleza de la posibilidad, al estar despojado de todas las formas materiales e inteligibles.

[Aristóteles] entiende aquí por *intelecto* la facultad del alma que se llama intelecto en sentido estricto[32], y no la facultad que se llama intelecto en sentido amplio[33], o sea, lo que se llama en lengua griega la facultad imaginativa[34], sino la facultad por la cual distinguimos las cosas especulativas y deliberamos[35] sobre las acciones futuras.

Definición de intelecto material: aquello que es en potencia todas las intenciones de las formas materiales universales, y no es en acto ninguno de los entes antes de concebirlos. El intelecto material se distingue de la materia prima en que es en potencia todas las

30. Llama la atención la extraordinaria extensión de este *commentum*, con un total de 752 líneas en 27 páginas de la edición crítica latina, dedicado fundamentalmente al estudio del intelecto material.
31. *Naturam et essentiam.*
32. *Vere.*
33. *Large.*
34. Es decir, la *phantasía.*
35. *Cogitamus.*

intenciones de las formas universales materiales, mientras que la materia prima es en potencia todas las formas sensibles individuales, sin conocerlas ni aprehenderlas. La causa por la cual esta naturaleza[36] distingue y conoce, mientras que la materia prima no conoce ni distingue, es porque la materia prima recibe formas diferenciadas, es decir, individuales y singulares; esta [naturaleza], sin embargo, recibe formas universales. Y de esto se sigue que esta naturaleza no es algo concreto, ni un cuerpo, ni una potencia en un cuerpo; pues si así fuera, entonces recibiría las formas en cuanto son diferenciadas y singulares, y en tal caso, las formas existentes en ella serían inteligibles en potencia[37], y así no distinguiría ella la naturaleza de las formas en cuanto que son formas, como ocurre en las formas individuales, bien sean espirituales[38] o corporales. [...] Y por esto no es necesario que [el intelecto] pertenezca al género de las materias singulares en las que está incluida una forma, ni [sea como] la misma materia prima. Puesto que si así fuera, entonces la recepción en ellos sería del mismo género; sin embargo, la diferencia en la naturaleza de lo recibido produce la diferencia en la naturaleza del receptor. Esto fue lo que llevó a Aristóteles a establecer esta naturaleza que es distinta de la naturaleza de la materia, de la naturaleza de la forma y de la naturaleza del compuesto [hilemórfico].

Y esto indujo a Teofrasto, Temistio y a muchos comentaristas a creer que el intelecto material es una sustancia ingenerable e incorruptible. [...] Y esto les llevó a opinar que tal era la enseñanza de Aristóteles. Que este intelecto es así, se muestra claramente a quien tenga presente la demostración de Aristóteles y sus palabras; en cuanto a la demostración, según lo que expusimos; y en cuanto a sus palabras, porque afirmó que [el intelecto material] no es pasivo, es separable y simple. Estos tres términos son usados respecto de él por Aristóteles, y no es correcto, más aun es absurdo[39], referirlos a lo generable y corruptible en una argumentación demostrativa.

Pero cuando vieron después que Aristóteles decía que necesariamente si hay un intelecto en potencia[40], también habrá un intelecto en acto[41], a saber, [el intelecto] agente[42] (que es aquel que pasa de la potencia al acto aquello que está en potencia), y que habría un intelecto sacado de la potencia al acto (y es aquel al que el intelecto agente pone en el intelecto material, del mismo modo que el arte pone las formas artísticas en la materia del artesano), opinaron entonces que este tercer intelecto, que el intelecto agente pone en el intelecto material receptor (y que es el intelecto especulativo[43]), necesariamente es eterno; en efecto, al ser eterno el receptor y al serlo también el agente, es menester que lo producido [por ambos] sea necesariamente eterno. Al opinar esto, se deduce que en realidad no existe intelecto agente, ni [intelecto] producido, pues uno y otro no se explican sino con la generación en el tiempo. O se dice que llamar a uno *agente* y a otro *producido*[44] es sólo por semejanza, y que el intelecto especulativo no es sino la perfección[45] del intelecto material por medio del intelecto agente, de tal modo que el [intelecto] especulativo es algo compuesto del intelecto material y del intelecto que está en acto. Y que el intelecto agente a veces piensa cuando está unido a nosotros[46] y a veces no piensa, le sucede por la mezcla, es decir, por la mezcla de él con el intelecto material. Sólo por esto Aristóteles se vio obligado a introducir un intelecto material, y no porque los inteligibles especulativos sean generables y producidos.

Confirmaron esto por lo que manifestó Aristóteles, que el intelecto agente existe en nuestra alma[47], pues parece que despojamos en primer lugar las formas de la materia, y después las concebimos. Y *despojarlas*[48] no es sino hacerlas inteligibles en acto después que lo eran en potencia, del mismo modo que *aprehenderlas*[49] no es sino recibirlas.

36. El intelecto material.
37. Como sucede en la materia prima, según veíamos antes.
38. *Spiritualis, ruhâniyya*: el término procede de Avempace, con quien parece polemizar. Éste distingue en *El régimen del solitario* (introducción, trad. y notas de J. Lomba, Trotta, Madrid, 1997, pp. 111 ss.) las formas del primer nivel espiritual y las del segundo nivel espiritual (que son las superiores y corresponden al intelecto, humano y agente).
39. *Remotum [a ratione]*, desatinado, alejado de la verdad, incoherente; vierte el adjetivo griego *álogon*.

40. *Intellectus in potentia*.
41. *Intellectus in actu*.
42. *[Intellectus] agens*.
43. *Intellectus speculativus*, intelecto especulativo o teorético: *noûs theoretikós* en terminología de Temistio. Equivale al «intelecto habitual» introducido por Alejandro de Afrodisia.
44. *Factum*: el intelecto producido, es decir, el «intelecto habitual» en terminología de Alejandro.
45. *Perfectio*, es decir, la *entelékheia* aristotélica.
46. *Copulatus nobis*.
47. *Intellectus agens existit in anima nobis*.
48. *Denudare eas*.
49. *Comprehendere eas*.

Cuando vieron que esta acción que consiste en crear los inteligibles y generarlos dependía de nuestra voluntad y que aumentaba en nosotros según el incremento del intelecto que está en nosotros, a saber, del [intelecto] especulativo, y ya se explicó que el intelecto que crea y genera los inteligibles y las cosas inteligidas[50] es la inteligencia agente[51], por eso dijeron que el intelecto que está en hábito es este intelecto, pero que a veces disminuye y a veces aumenta a causa de la mezcla. Ello, pues, llevó a Teofrasto, Temistio y otros a opinar esto sobre el intelecto especulativo y a decir que tal era la opinión de Aristóteles.

Y sobre esto surgen no pocos problemas[52]. Primer problema[53]: tal posición contradice a Aristóteles para quien la relación[54] del inteligible en acto con el intelecto material es como la relación de lo sensible con la facultad sensitiva. Y contradice a la verdad en sí. Pues si concebir por el intelecto fuera eterno, también sería eterno lo concebido por el intelecto, por lo cual sería necesario que las formas sensibles fueran inteligibles en acto fuera del alma, y absolutamente inmateriales; y esto se opone a lo que encontramos en estas formas.

Y también Aristóteles dice abiertamente en este libro que la relación de la facultad racional distintiva con las intenciones de las formas imaginadas es como la relación de los sentidos con los sensibles; por esto, el alma nada piensa sin la imaginación[55], del mismo modo que los sentidos nada perciben sin la presencia de lo sensible. Pues si las intenciones que el intelecto capta de las formas imaginadas fueran eternas, entonces las intenciones de las facultades imaginativas serían eternas. Y si éstas fueran eternas, entonces las sensaciones serían eternas; las sensaciones, en efecto, son respecto a esta facultad [imaginativa] como las intenciones imaginables respecto de la facultad racional. Y si las sensaciones fueran

50. *Intelligibilia et intellecta. Intellecta*, plural neutro, traduce el término árabe *ma'qûlât*, «cosas inteligidas»; cf. L. Massignon, «Notes sur le texte original arabe du *De Intellectu* d'al-Farabi», en E. Gilson, *Les sources greco-arabes de l'augustinisme avicennisant*, Vrin, Paris, 1986, p. 155. En general, pueden considerarse sinónimos ambos términos, *intelligibilia/intellecta*, en el texto de Averroes, y vierten el término aristotélico *tà noêtá*.

51. *Intelligentia agens.*

52. Desde esta línea 117 hasta la 298 del texto latino Averroes plantea diversas aporías a los comentaristas griegos de Aristóteles.

53. *Questio.*

54. *Proportio.*

55. *Anima nichil intelligit sine ymaginatione.*

eternas, entonces los sensibles serían eternos, o bien las sensaciones serían intenciones distintas de las intenciones de las cosas existentes fuera del alma en la materia. Pues es imposible mantener que las mismas intenciones unas veces son eternas y otras son corruptibles, salvo que fuera posible que la naturaleza corruptible se transformara y se hiciera eterna. Es necesario, por tanto, que si estas intenciones que están en el alma pertenecen a las cosas generables y corruptibles, ellas también sean generables y corruptibles. Esta cuestión la he tratado a fondo en otro lugar[56].

Éste es, pues, uno de los imposibles que parecen contradecir tal opinión, es decir, la ya expuesta y según la cual el intelecto material es una facultad no engendrada. Se considera, en efecto, imposible imaginar cómo los inteligibles serán producidos y esta [facultad] no lo será; pues cuando el agente es eterno y el paciente es eterno, es necesario que lo producido sea también eterno. Y si defendemos que lo producido es engendrado (y es el intelecto que está en hábito), ¿cómo podemos decir que genera y crea los inteligibles?

Hay un segundo problema mucho más difícil. Y es que si el intelecto material es la perfección primera del hombre, como se afirmó en la definición de alma[57], y el intelecto especulativo es la perfección última, y el hombre es generable y corruptible y uno en número por la perfección última de su intelecto, es necesario que sea así [generable y corruptible] por su perfección primera, es decir, que por la perfección primera referida a los inteligibles yo sea distinto de ti, y tú distinto de mí (pues si no, tú serías por mi ser, y yo por tu ser, y el hombre [considerado] universalmente sería un ente antes de existir, y de ese modo el hombre no sería generable y corruptible en tanto que hombre, sino, de serlo, en tanto que es animal). Se considera, pues, necesario que si la perfección primera es algo concreto y numerable[58] por la numeración de los individuos, ocurra del mismo modo respecto de la perfección última, y al contrario, es decir, que si la perfección última es numerada[59] por la

56. Al no aludir a un paso posterior de este mismo comentario, ya que habla en tiempo pasado, podría referirse a otro comentario u opúsculo de tema psicológico. Desconozco exactamente a cuál.

57. El alma, *psykhé*, «es la perfección, *entelékheia*, primera de un cuerpo natural orgánico» (412b 5-6). Aunque Aristóteles ofrece tres definiciones, ésta se suele considerar la principal. *Anima est actus corporis physici organici,* repitieron los escolásticos.

58. *Numerabilis.*

59. *Numerata.*

numeración de los hombres individuales, que ocurra del mismo modo respecto de la perfección primera.

Muchas otras contradicciones[60] se le presentan a esta posición. Pues si la perfección primera fuera la misma para todos los hombres, y no numerada según el número de ellos, ocurriría que, cuando yo lograra algún inteligible, tú también lo lograrías, y cuando yo olvidara algún inteligible, tú también lo olvidarías. Y otras muchas contradicciones se le presentan a tal posición. Parece, pues, que no hay ninguna diferencia entre una y otra posición[61] en cuanto a los absurdos que se derivan, o sea, de que afirmemos que son del mismo modo la perfección última y la primera, y que [una y otra] no son numeradas por la numeración de los individuos.

Para huir de todas estas contradicciones, tendríamos que afirmar que la perfección primera es esta intención, individual en la materia y numerada por la numeración de los individuos humanos, generable y corruptible. Y ya se manifestó, desde la citada demostración de Aristóteles, que no es algo determinado, ni cuerpo, ni facultad en un cuerpo. ¿Cómo, pues, podemos escapar de este error, o cuál es el camino para resolver esta dificultad?

Alejandro [de Afrodisia], por su parte, se apoya en este último razonamiento y dice que es el que mejor se adapta a los principios naturalistas, es decir, el razonamiento que concluye que el intelecto material es una facultad engendrada, de modo que lo consideramos como las restantes facultades del alma: disposiciones producidas *per se* en el cuerpo por la mezcla y composición[62]. Dice que esto no es inconcebible, a saber, que de la mezcla de elementos surja un ser tan noble y admirable, aunque esté alejado de la sustancia de los elementos por la mezcla máxima.

Y prueba que esto es posible porque la composición que primeramente se produce en los elementos, la composición de las cuatro cualidades simples, aún siendo pequeña es causa de la máxima diversidad, en cuanto que una cosa es el fuego y otra el aire.

Siendo así, no es absurdo que, por las múltiples composiciones que se dan en el hombre y en los animales, se produzcan facultades tan considerablemente diferentes de las sustancias de los elementos.

Esto lo expuso clara y universalmente al comienzo de su libro

60. *Impossibilia*, absurdo, contradictorio, imposible lógicamente.

61. Es decir, las posiciones expuestas respectivamente en el primero y segundo párrafo del paso anterior, líneas 158-175.

62. *A mixtione et complexione*.

Sobre el alma[63], advirtiendo que quien estudie el alma, primero debe saber de antemano lo maravilloso de la composición del cuerpo humano. Y afirma también en el tratado que escribió *Sobre el intelecto según la opinión de Aristóteles*[64] que el intelecto material es una facultad producida por composición. Éstas son sus palabras:

> Cuando de este cuerpo, al mezclarse por alguna mezcla, se genera algo de la totalidad de lo mezclado, de tal modo que sea apto para servir de instrumento de este intelecto que está en lo mezclado, y como existe en todo cuerpo y este instrumento es también un cuerpo, entonces se le llamará intelecto en potencia; y es una facultad producida por la mezcla que tiene lugar en los cuerpos, preparada para recibir al intelecto que está en acto.

Pero esta opinión sobre la sustancia del intelecto material se aleja al máximo de las palabras de Aristóteles y de su demostración; de las palabras, donde dice que el intelecto material es separable, que no tiene órgano corporal, y que es simple y no sufre, es decir, que no experimenta cambio, y donde elogia a Anaxágoras por haber afirmado que no está mezclado con el cuerpo; y de su demostración, como es sabido por lo que hemos escrito.

Alejandro expone la demostración de Aristóteles de la cual concluye que el intelecto material no es pasivo, ni algo determinado[65], ni cuerpo, ni facultad en un cuerpo, refiriéndose así a la preparación misma y no al sustrato de la preparación. Y por esto dice en su libro *Sobre el alma* que el intelecto material se asemeja más a la preparación que hay en una tablilla no escrita que a la tablilla preparada; y que de esta preparación se puede decir en verdad que no es algo determinado, ni cuerpo, ni facultad en un cuerpo, y que no es pasiva.

Pero esto que afirma Alejandro no vale nada[66]. Pues esto se afirma en verdad de toda preparación, a saber, que ni es cuerpo, ni

63. Hay edición del texto griego: *De anima liber cum Mantissa*, ed. de I. Bruns, CAG, Berlin, 1887. Para Alejandro, *ibid.*, pp. 25 y 26, el alma es una facultad engendrada a partir de la mezcla de algunos elementos, pero no una mezcla ella misma.

64. De este tratado hay edición árabe de A. Badawî y latina de G. Théry, *De intellectu et intellecto*.

65. Literalmente *neque aliquid hoc*.

66. La expresión de Averroes es contundente: *Sed hoc quod dixit Alexander nichil est*. Sin embargo, en el tratado *De animae beatitudine*, donde se alude a la misma cuestión, el juicio es más matizado y se sugiere que la interpretación alejandrina hunde sus raíces en el texto aristotélico.

forma singular en un cuerpo. ¿Y por qué lo asignó Aristóteles a la preparación que está en el intelecto entre otras, si no pretendía demostrarnos la sustancia del preparado sino la sustancia de la preparación? Mas es imposible decir que la preparación sea una sustancia, cuando esto a lo que llamamos sustrato de esta preparación no es un cuerpo, ni una facultad en un cuerpo. En lo que concluyó la demostración de Aristóteles es en una entidad distinta de aquella según la cual se afirma que la preparación no es un cuerpo, ni facultad en un cuerpo.

Y esto resulta evidente de la demostración de Aristóteles. Pues la proposición según la cual en todo lo que recibe algo es necesario que no exista en acto alguna cosa de la naturaleza de lo recibido, es evidente porque la sustancia del preparado y su naturaleza buscan tener este predicado según el cual es preparado. La preparación, en efecto, no es el receptor pero el ser de la preparación por el receptor es como [el ser] del accidente propio. Por esto, cuando hay recepción, no hay preparación y permanecerá el receptor; y de la demostración de Aristóteles resulta evidente para todos los comentadores que tal es el intelecto[67].

Que algo no sea un cuerpo, ni una facultad en un cuerpo, se dice de cuatro modos diversos. El primero de ellos es el sujeto de los inteligibles[68], y es el intelecto material cuyo ser se ha demostrado en qué consiste. El segundo es la preparación misma que existe en las materias, y está próximo al modo según el cual se dice que la privación en general no es un cuerpo ni facultad en un cuerpo. El tercero es la materia prima, cuyo ser también se ha demostrado. Y el cuarto es las formas separadas[69], cuyo ser se ha demostrado asimismo. Y todos estos modos son diversos.

El querer huir de las dificultades mencionadas, llevó a Alejandro a esta exposición incoherente de un error manifiesto. Vemos también que Alejandro se apoya en que la perfección primera del intelecto debe ser una facultad engendrada sobre las proposiciones generales contenidas en la definición de alma, es decir, porque es la perfección primera de un cuerpo natural orgánico[70]. Y afirma que

67. Leo *et intellectus*, siguiendo el manuscrito D.
68. *Subiectum intellectorum*.
69. *Forme abstracte*.
70. *Prima perfectio corporis naturalis organici* (412b 5-6). De acuerdo con la indicación de Aristóteles, suele considerarse la principal de las tres definiciones de *psykhé* o alma que él mismo ofrece en el tratado. La traducción de *entelékheia* por

esta definición es verdadera respecto de todas las partes del alma con la misma intención. Da razón de esto: decir que todas las partes del alma son formas es unívoco, o casi, y puesto que la forma, en tanto que es fin de lo que tiene forma, es imposible que esté separada, es necesario, dado que las perfecciones primeras del alma son formas, que no estén separadas. Y por esto invalida que en las perfecciones primeras del alma exista una perfección separada, como se dice del piloto respecto de la nave, o bien universalmente habrá en ella alguna parte que es llamada perfección con intención distinta de aquella por la que es llamada en otras. Y esto que él mismo aparenta considerar como evidente a partir de las proposiciones generales sobre el alma, Aristóteles afirma de manera expresa que no es evidente en todas las partes del alma; en efecto, decir *forma* y *perfección primera* es expresarse equívocamente sobre el alma racional y sobre las otras partes del alma[71].

Avempace, sin embargo[72], parece querer decir, en lo que se trasluce de su discurso, que el intelecto material es la facultad imaginativa en cuanto que está preparada para que las intenciones que están en ella sean inteligidas en acto, y que no existe otra facultad sino ésta que sea sujeto para los inteligibles. Avempace parece querer decir esto intentando huir de las contradicciones que se le presentan a Alejandro, a saber, que el sujeto que recibe las formas inteligibles sea un cuerpo formado de elementos, o una facultad en un cuerpo; pues si así fuera, ocurriría o bien que el ser de las formas en el alma sea el ser de ellas fuera del alma, y de ese modo el alma no podría captar, o bien que el intelecto tenga un órgano corporal, si el sujeto de los inteligibles es una facultad en un cuerpo, como sucede en los sentidos.

Y lo que es más absurdo en la interpretación de Alejandro es su afirmación de que las primeras preparaciones para los inteligibles y para las otras últimas perfecciones del alma son cosas producidas por composición y no facultades producidas por un motor extrínse-

perfectio, como hace Escoto, es excelente; en los autores escolásticos es frecuente, sin embargo, el uso del término *actus* en lugar de *perfectio*.

71. La crítica de Averroes a Alejandro de Afrodisia se basa en que éste considera términos unívocos lo que son términos equívocos en Aristóteles. De ahí que no pueda aplicarse en el mismo sentido la definición aristotélica a todas las partes del alma. Lo que busca aquí Averroes es distinguir al intelecto material o alma intelectiva respecto de las otras partes del alma.

72. A partir de aquí expone la posición de Avempace (Abubacher o Avempeche en el texto de Escoto), que refuta a continuación por parecerle insatisfactoria.

co, como es la conocida opinión de Aristóteles y de todos los peripatéticos. Esa interpretación de las facultades perceptivas del alma, si es tal como la hemos entendido, es falsa. En efecto, de la sustancia de los elementos y de su naturaleza no puede surgir una facultad perceptiva distintiva porque si fuera posible que de su naturaleza y sin motor extrínseco se produjeran tales facultades, entonces sería posible que la última perfección, que es el inteligible, fuera algo producido por la sustancia de esos elementos, como sucede con el color y el sabor. Esta opinión es semejante a la de quienes niegan las causas eficientes y no admiten sino las causas materiales[73]; y son aquellos que afirman el azar. Pero Alejandro es de más excelencia como para opinar así; sin embargo, las dificultades a las que se enfrentaba respecto al intelecto material le forzaron a esta posición.

Volvamos, pues, a nuestro tema y digamos que quizá estas dificultades son las que indujeron a Avempace a afirmar esto respecto al intelecto material. Pero es evidente que resulta insostenible. En efecto, las intenciones imaginativas[74] mueven al intelecto, no son movidas. Se muestra, en efecto, que son aquello cuya relación con la facultad racional distintiva es como la relación del sensible con la facultad sensitiva, y no como la de la facultad sensitiva con el hábito que es la sensación. Y si recibiera los inteligibles, entonces una cosa se recibiría a sí misma, y el motor sería movido. Pero ya se ha manifestado que es imposible que el intelecto material tenga una forma en acto, dado que su sustancia y naturaleza consiste en recibir las formas en tanto que son formas.

Todo lo que puede decirse respecto a la naturaleza del intelecto material parece imposible, excepto lo que dijo Aristóteles, al cual también se le presentan no pocas dificultades; la primera de las cuales es que los inteligibles especulativos son eternos; la segunda es la más consistente de ellas, a saber, que la perfección última en el hombre está numerada según el número de los individuos humanos, mientras que la perfección primera es una en número para todos. La tercera dificultad es de Teofrasto y consiste en que es necesario mantener que este intelecto [material] no tiene ninguna forma y

73. La crítica va dirigida a los presocráticos, en la misma línea que la realizada por Aristóteles en *Metafísica*, 988b 20-29.

74. *Intentiones ymaginate*. Gómez Nogales en un paso similar del *Epítome*, § 128, traduce el texto árabe por «formas imaginativas».

que él mismo es un ente; pues de no ser así, no habría recepción ni preparación. Pues la preparación y la recepción surgen de aquellas cosas que no se encuentran sino en un sujeto[75]. Y como es un ente y no tiene la naturaleza de una forma, queda [la posibilidad] de que tenga la naturaleza de la materia prima, lo cual es muy absurdo; la materia prima, en efecto, no es perceptiva ni distintiva. ¿Y cómo se puede decir de algo cuyo ser es tal que sea separado[76]?

Siendo todo esto así, me pareció conveniente escribir cuál es mi opinión sobre ello[77]. Y si esto que expongo no fuere completo, será [al menos] principio de algo perfecto. Pido, por tanto, a los hermanos que lean esta obra que pongan por escrito sus dudas, pues quizá mediante ello se encontrará la verdad, si es que yo no la encontré. Y si la he encontrado, como imagino, entonces se manifestará por medio de esas dificultades. La verdad, en efecto, como dice Aristóteles, concuerda consigo misma y se valida por sí sola[78].

El problema de cómo los inteligibles especulativos[79] son generables y corruptibles mientras que el que los produce y los recibe es eterno, y qué necesidad hay de introducir un intelecto agente y uno receptivo[80] si no hay algo engendrado, esa cuestión no se plantearía si no hubiese aquí algo que es causa de que existan inteligibles especulativos engendrados. Pero ya que estos inteligibles están constituidos de dos cosas, una de ellas engendrada y otra inengendrada, lo que se ha dicho sobre esto es conforme al curso natural. Pues ya que concebir por el intelecto es, según afirma Aristóteles, como captar por la sensación[81], y captar por la sensación se logra por medio de dos sujetos, uno de los cuales es el sujeto mediante el cual la sensación llega a ser verdadera (y es el sensible fuera del alma), y el otro es el sujeto mediante el cual la sensación es una forma existente (y es la perfección primera de la facultad sensitiva), es necesario también que los inteligibles en acto tengan dos sujetos, el primero de los cuales es el sujeto mediante el cual son verdaderos, es decir,

75. Sigo la variante *non nisi* del aparato crítico cuyo sentido es más coherente.

76. *Quod est abstractum*.

77. Averroes expone a partir de ahora su propia posición, que intenta responder a las diversas aporías antes planteadas.

78. Esta confesión inicial del filósofo cordobés constituye una declaración de principios de su concepción dialéctica de la verdad.

79. *Intellecta speculativa*.

80. *[Intellectum] recipientem*.

81. *Sensus*, que traduce el término griego *aísthesis* y que significa tanto «sentido» como «sensación» o «percepción sensible».

las formas que son imágenes verdaderas, mientras que el segundo [sujeto] es aquel mediante el cual los inteligibles son un ente en el mundo, y éste es el intelecto material. Por consiguiente, no hay en esto ninguna diferencia entre la sensación y el intelecto, sino en que el sujeto de la sensación por el cual es verdadera existe fuera del alma, mientras que el sujeto del intelecto mediante el cual es verdadero se encuentra dentro del alma. Y esto es lo que afirmó Aristóteles respecto a este intelecto [material], como se verá después.

Este sujeto del intelecto que, en cierto modo, es su motor es aquello que pensó Avempace que era el receptor, porque encontró al mismo a veces intelecto en potencia y a veces intelecto en acto, pues tal es la disposición del sujeto receptor, y por ello estimó procedente la conversión[82].

Y esta analogía aparece más completa entre el sujeto que mueve a la vista y el sujeto que mueve al intelecto. Pues del mismo modo que el sujeto que mueve a la vista, es decir, el color, no la mueve sino cuando por la presencia de la luz se convierte en color en acto después haber estado en potencia, así las intenciones imaginativas[83] no mueven al intelecto material sino cuando se convierten en inteligibles en acto después de haber estado en potencia. Y por esto fue necesario que Aristóteles introdujera un intelecto agente, como se verá después, que hace pasar estas intenciones de la potencia al acto. Del mismo modo, por tanto, que el color que está en potencia no es la perfección primera del color que es una entidad percibida, sino que el sujeto que se perfecciona por este color es la vista, así también el sujeto que se perfecciona por el inteligible no son las intenciones imaginativas que son inteligibles en potencia, sino el intelecto material que se perfecciona por los inteligibles, y cuya relación con ellos es como la existente entre la entidad del color y la facultad visual.

Y siendo esto así como decimos, sucede que los inteligibles que están en acto, es decir, los inteligibles especulativos, son generables y corruptibles por el sujeto gracias al cual son verdaderos, y no por

82. En contra de Avempace, Averroes defiende la necesidad de que el inteligible en acto tenga dos sujetos, uno que es el motor, la facultad imaginativa, y otro que es el receptor, el intelecto material.

83. *Intentiones ymaginate*, es decir, el contenido de la imaginación, el «fantasma». La huella aristotélica es evidente. Recuérdese que para el Estagirita la actividad de la *phantasía* o imaginación producía los *phantásmata*, es decir, las representaciones imaginativas.

el sujeto gracias al cual son uno de los entes, es decir, el intelecto material[84].

El segundo problema, a saber, cómo el intelecto material es uno en número en todos los individuos humanos, inengendrable e incorruptible, mientras que los inteligibles que existen en acto en él (y es el intelecto especulativo) se cuentan por el número de los individuos humanos y son generables y corruptibles por la generación y la corrupción de los individuos, este problema ciertamente es muy difícil y tiene una máxima ambigüedad[85].

Si admitimos que este intelecto material se multiplica por el número de individuos humanos, tendrá que ser algo individual, o cuerpo o facultad en un cuerpo. Y si fuera algo individual, será una entidad inteligible en potencia. Pero la entidad inteligible en potencia es el sujeto que mueve al intelecto receptivo, y no el sujeto movido. Así pues, si se admite que el sujeto receptivo es algo individual, ocurrirá que una cosa se reciba a sí misma, como ya hemos dicho, lo cual es imposible.

Y si admitiéramos también que ella se recibe a sí misma, tendría que recibirse en cuanto distinta. Y así la facultad del intelecto sería igual que la facultad de la sensación, o no habría ninguna diferencia entre el ser de la forma fuera del alma y en el alma. La materia individual, en efecto, no recibe sino formas determinadas e individuales. Éste es uno [de los casos] que confirman que Aristóteles pensaba que este intelecto no es una entidad individual.

Y si afirmamos que no se multiplica por el número de los individuos, ocurrirá que su relación con todos los individuos existentes en su perfección última, en la generación[86], será la misma, por lo cual es necesario que, si alguno de estos individuos adquiere algún inteligible, sea adquirido por todos ellos. Pues si la conjunción[87] de

84. Los inteligibles especulativos son, por tanto, eternos respecto al sujeto del que son la perfección última, es decir, el intelecto material; y generables y corruptibles respecto al sujeto del que son la perfección primera, es decir, las representaciones imaginativas. Como recuerda A. de Libera, esta proposición fue condenada formalmente en el *Syllabus* del obispo Tempier (n.º 131): *Quod intellectus speculativus simpliciter est aeternus et incorruptibilis; respectu vero huius hominis corrumpitur corruptis phantasmatibus in eo.*

85. Consciente de su extrema dificultad, Averroes afronta este segundo problema que motivó una viva polémica en la Edad Media y cuya interpretación está lejos todavía de haber alcanzado la unanimidad entre los estudiosos.

86. Se sobreentiende «del inteligible».

87. *Continuatio*, término central en la noética de Averroes, traduce el árabe

esos individuos [con el inteligible] se produce por la conjunción del intelecto material con ellos, del mismo modo que la conjunción del hombre con la entidad sensible se produce por la conjunción de la perfección primera del sentido con quien recibe la entidad sensible (pues la conjunción del intelecto material con todos los hombres que existen en acto, en algún tiempo, debe ser la misma en su perfección última; nada, en efecto, causa diferencia en la relación de conjunción entre ambos que están juntos), si fuese así, digo, necesariamente cuando tú adquieras algún inteligible, yo también lo adquiriré, lo cual es imposible[88].

Y da lo mismo si mantienes que la perfección última engendrada en cada individuo está sujeta a este intelecto, a saber, mediante la cual se une[89] el intelecto material, y es como una forma separable de su sujeto con el cual se une; si hay algo que sea tal, o si mantienes que esa perfección es una facultad, ya de las facultades del alma, ya de las del cuerpo, se seguirá idéntica imposibilidad.

Por tanto, hay que admitir que si hay algunos seres animados cuya perfección primera es una sustancia separada de sus sujetos, como se considera respecto de los cuerpos celestes, es imposible que se encuentre más de un individuo por especie. Pues si en ellas, es decir, en la misma especie respectiva se encontrara más de un individuo, por ejemplo, en un cuerpo movido por un mismo motor, entonces su ser sería inútil y superfluo al producirse su movimiento por la misma entidad numérica, como es inútil que un solo piloto tenga varias naves al mismo tiempo, e igualmente lo es que un artesano tenga varios instrumentos de la misma especie[90].

Éste es el sentido de lo que se dijo en el libro primero de *Sobre el cielo y el mundo*[91], a saber, que si existiera otro mundo, existiría también otro cuerpo celeste; y que si existiera otro cuerpo celeste, habría también otro motor numéricamente [distinto] del motor de

ittiṣâl, «unión» o «conjunción». Cf. un paso similar en el *Epítome*, § 130, trad. de S. Gómez Nogales; de interés también su nota 381.

88. Cf. un paso similar en el *Epítome*, trad. cit., § 118.

89. *Copulatur.*

90. En el contexto cosmológico en el que se sitúa la argumentación, Averroes supone que un cuerpo es movido por su motor respectivo, pues de otro modo habría motores *ociosi*, es decir, inútiles.

91. *De Caelo et Mundo.* Aristóteles escribió un tratado físico titulado *Perì ouranoû*. Posteriormente, se le atribuyó el tratado *De Mundo*, cuya autenticidad es rechazada por la crítica. En la tradición árabe aparecen unidos en una sola obra ambos títulos.

este cuerpo celeste; y que si fuera así, entonces el motor del cuerpo celeste sería material y numerado según el número de los cuerpos celestes, pues es imposible que un solo motor lo sea de dos cuerpos numéricamente distintos. Y por eso, el artesano no usa más de un instrumento, pues de él no proviene sino una única acción. Y se considera de modo universal que los absurdos[92] que se le presentan a tal posición alcanzan también a ésta[93], a la afirmación de que el intelecto en hábito es uno en número. Muchos de esos [absurdos] ya los enumeró Avempace en su epístola titulada *Sobre la unión del intelecto con el hombre*[94]. Y siendo así, ¿cuál es el camino para resolver esta difícil cuestión?

Digamos, pues, que es evidente que el hombre no entiende en acto sino por la conjunción con él del inteligible en acto. Y también es evidente que la materia y la forma se unen entre sí de tal manera que el agregado de ellos es único, sobre todo el intelecto material y la intención inteligible en acto; en efecto, su compuesto no es una tercera cosa distinta de ellos, como ocurre con los otros compuestos de materia y forma. Así pues, es imposible que se dé la conjunción del inteligible con el hombre a no ser por la conjunción con él de una de estas dos partes, es decir, de la parte que en él es como materia, y de la parte que en él (o sea, en el inteligible) es como forma.

Y como ya se ha manifestado a partir de las dificultades[95] precedentes que es imposible que el inteligible se una con cada uno de los hombres y se multiplique por su número por la parte de él que es como materia, es decir, el intelecto material, queda que la conjunción de los inteligibles con nosotros los hombres se produzca por la conjunción de la intención inteligible con nosotros (y son las intenciones imaginativas), o sea, de la parte de ellas que está en nosotros en cierto modo como forma. Y por esto, decir que un niño es inteligente en potencia puede entenderse de dos modos: el primero es que las formas imaginadas que están en él son inteligibles en potencia; y el segundo, que el intelecto material, a quien le es natural recibir el inteligible de aquella forma imaginada, es receptivo en potencia y unido con nosotros en potencia.

92. *Impossibilia.*

93. Es decir, los absurdos lógicos o contradicciones que se le presentan a la tesis cosmológica anteriormente expuesta, alcanzan también a la similar tesis noética aquí debatida.

94. Hay edición y traducción castellana de este texto por Miguel Asín Palacios en *Al-Andalus* 7 (1942), pp. 1-47.

95. *Dubitationes*, que traduce el término aristotélico *aporíai*.

Se ha manifestado, pues, que la perfección primera del intelecto se distingue de las perfecciones primeras de las otras facultades del alma, y que el nombre de *perfección*[96] se predica de ellas de modo equívoco, al contrario de lo que opinó Alejandro [de Afrodisia]. Y por esto dijo Aristóteles en la definición del alma como la perfección primera de un cuerpo natural orgánico, que todavía no es evidente si el cuerpo se perfecciona de igual modo por todas las facultades, o si existe alguna por la cual el cuerpo no se perfeccione, y si se perfecciona, será de otro modo.

La preparación de los inteligibles que está en la facultad imaginativa es semejante a las preparaciones que están en las otras facultades del alma, es decir, a las perfecciones primeras de las otras facultades del alma, en tanto que ambas preparaciones se generan por la generación del individuo y se corrompen por su corrupción, y universalmente se multiplican por el número [de los individuos].

Se diferencian en esto, que una es la preparación en el motor para que sea motor, es decir, la preparación que está en las intenciones imaginativas; la otra, sin embargo, es la preparación en el receptor, y es la que se da en las perfecciones primeras de las otras partes del alma.

Y por esta semejanza entre estas dos preparaciones creyó Avempace que no había ninguna preparación para hacer inteligible una cosa sino la preparación existente en las intenciones imaginativas. Pero estas dos preparaciones se distinguen como la tierra del cielo[97]; una, en efecto, es la preparación en el motor para que sea motor, y la otra es la preparación en lo movido para que sea movido y receptivo.

Por esto hay que admitir, como ya se nos mostró a partir del razonamiento de Aristóteles, que hay en el alma[98] dos partes del intelecto, una de las cuales es receptora[99], cuyo ser se expone aquí, y la otra es agente[100], que hace que las intenciones que están en la facultad imaginativa muevan al intelecto material en acto después de haberlo movido en potencia, como se verá después a partir del discurso de Aristóteles; y que estas dos partes son inengendrables e

96. Es decir, *entelékheia*.

97. *Differunt sicut terra a celo*. Gráfica expresión de probable origen popular.

98. *In anima*. Es importante este matiz: no se distinguen realmente los intelectos agente y receptivo, sino que son dos partes que están «en el alma».

99. *Recipiens*.

100. *Agens*.

incorruptibles; y que el agente es respecto al receptor como la forma respecto a la materia, como se explicará más adelante.

Y por esto pensó Temistio que nosotros somos el intelecto agente[101], y que el intelecto especulativo no es otra cosa sino sólo la conjunción del intelecto agente con el intelecto material[102]. Pero no es como él creyó, sino que hay que admitir que en el alma hay tres partes del intelecto[103]: una primera que es el intelecto receptivo[104], una segunda que es el [intelecto] eficiente[105], y una tercera que es el [intelecto] producido[106]. Y dos de estas tres [partes] son eternas, a saber, la agente y la receptiva; la tercera, sin embargo, es generable y corruptible en cierto modo, y en otro modo, eterna.

Puesto que hemos admitido a partir de este discurso que el intelecto material es único para todos los hombres, y también hemos admitido a partir de él que la especie humana es eterna[107], como se ha expuesto en otras ocasiones, es necesario [concluir] que el intelecto material no está despojado de los principios naturales comunes a toda la especie humana, es decir, de las primeras propo-

101. Temistio, *In* De Anima, III, 430a 23-24, ed. de Verbeke, pp. 228-229. En polémica con Temistio, cuyas interpretaciones comparte con frecuencia, Averroes sintetiza su propia posición en este importante paso.

102. *Intellectus speculativus nichil est aliud nisi continuatio intellectus agentis cum intellectu materiali tantum*.

103. Innovadora posición de Averroes sobre este punto. Adviértase que vuelve a señalar aquí que estas tres partes del intelecto *in anima sunt*, «están en el alma».

104. *Intellectus recipiens*.

105. *Efficiens*.

106. *Factum*.

107. Aquí se condensan las dos acusaciones centrales tanto de la Escolástica como de la filosofía moderna contra Averroes y los averroístas: el monopsiquismo y la eternidad del mundo. El obispo Tempier, siempre celoso de la ortodoxia, condenó ambas. Aristóteles defendió en su Física la eternidad del mundo, y en *De Anima*, II, 415b 3-7 afirmó que el hombre es mortal y que sólo la especie era eterna. Algacel, por su parte, desde la ortodoxia de los teólogos islámicos, criticó también acremente la tesis de la eternidad del mundo mantenida por los peripatéticos árabes. El pensamiento del filósofo cordobés sobre esta cuestión ha sido magníficamente reconstruido por I. Maiza Ozcoidi, *La concepción de la filosofía en Averroes. Análisis crítico del* Tahâfut al-tahâfut, Trotta, Madrid, 2001, pp. 185-254. La posición de Averroes puede resumirse así: «La doctrina de la creación *ex nihilo* es filosóficamente inaceptable y absolutamente incompatible con las enseñanzas de Aristóteles sobre el origen del ser. En cuanto a la creencia en un mundo temporal o intemporal, eso es una cuestión de fe. El creyente puede aferrarse a la idea del inicio temporal del mundo, si así lo desea. Pero el que, además de creyente, sea hombre de ciencia, sabe que es *mucho más plausible* la idea de un mundo eterno, sin principio ni fin, y, por consiguiente, *cree* en ella» (*ibid*., p. 252, cursiva de la autora).

siciones y de los conceptos[108] singulares comunes a todos [los hombres]; estos inteligibles, en efecto, son únicos respecto al receptor y múltiples respecto a la intención recibida.

Así pues, según el modo mediante el cual [los inteligibles] son únicos, necesariamente son eternos, al no separarse del sujeto recibido, es decir, del motor, que es la intención de las formas imaginativas, y no haber allí obstáculo por parte del receptor[109]. Pues la generación y la corrupción no se produce en ellos sino por la multiplicidad que les afecta, y no por el modo mediante el cual son únicos. Y por esto, cuando respecto de un individuo se corrompe alguno de los primeros inteligibles por la corrupción del sujeto mediante el cual está unido con nosotros y es verdadero, ese inteligible necesariamente es incorruptible en sentido absoluto[110], pero corruptible respecto a cada uno de los individuos. Es de este modo como podemos afirmar que el intelecto especulativo es uno en todos [los hombres][111].

Si se consideran estos inteligibles en tanto que son entes en sentido absoluto, y no respecto a un individuo, en verdad se dice que son eternos, y no son pensados unas veces sí y otras veces no, sino siempre. Su ser es como un punto intermedio entre el ser fugaz y el ser permanente[112]. En efecto, según el aumento y la disminución que les produce la perfección última, son generables y corruptibles, mientras que en tanto que son únicos en número, son eternos.

Esto sucedería si no se afirmara que la disposición en la perfección última del hombre es como la disposición en los inteligibles comunes a todos, a saber, que el ser del mundo no está privado de tal ser individual. Que esto sea imposible, no es evidente; al contrario, el que dice esto puede tener una razón suficiente y tranquilizadora para el alma. Pues al ser la sabiduría en cierto modo algo

108. *Formationibus [per intellectum]*, que equivaldría aquí a *noémata*. Recuérdese que Escoto traduce *noeîn* como *formare per intellectum*.

109. Es decir, del intelecto material, que es eterno.

110. *Simpliciter*.

111. Siger de Brabante repite esta tesis, que él consideraba aristotélica: *Intellectus speculativus in hoc homine est corruptibilis, est tamen secundum se et simpliciter aeternus, ut dicit Averroes. Et ita videtur sensisse Aristóteles* (*In III* De Anima, ed. de C. Bazán, p. 29).

112. En un paso paralelo del *Epítome*, trad. de S. Gómez Nogales, § 121, se puede leer: «[...] en los inteligibles una parte es *evanescente* y otra parte es *permanente*. Y por eso es tan confusa la especulación de los investigadores sobre ellos» (cursiva mía).

propio de los hombres, así como las clases de artesanía existen en modos propios de los hombres, se considera imposible que toda la tierra habitada abandone la filosofía[113], del mismo modo que hay que pensar que es imposible que abandone las artes naturales. En efecto, si alguna parte de aquélla [la tierra habitada] careciera de ellas, es decir, de las artes, como, por ejemplo, el cuarto septentrional de la tierra, no carecerán de ellas los otros cuartos, pues ya se ha explicado que la población humana es posible tanto en la parte meridional como septentrional.

La filosofía, pues, quizá exista en todo tiempo en la mayor parte del sujeto, como el hombre existe por el hombre, y el caballo por el caballo. El intelecto especulativo es, según este modo, inengendrable e incorruptible.

Y universalmente es así respecto del intelecto agente que crea los inteligibles, como respecto del intelecto receptivo que distingue. En efecto, del mismo modo que el intelecto agente nunca cesa de engendrar y de crear en sentido absoluto [114], aunque quede excluido de la generación algún sujeto, así sucede también con el intelecto que distingue.

Y a esto alude Aristóteles en el [libro] primero de este tratado, cuando dijo:

> Pensar[115] y especular[116] son cosas distintas, de tal manera que en el interior alguna otra cosa se corrompe, pero él mismo [el intelecto] en sí no sufre corrupción[117] alguna[118].

Por alguna otra cosa entiende las formas imaginadas humanas. Y por pensar entiende la recepción que hay siempre en el intelecto material, la cual pretendía problematizar[119] en este libro y en el otro cuando dijo:

113. *Existimatur quod impossibile est ut tota habitatio fugiat a Philosohia*. Averroes muestra aquí una confianza absoluta en la permanencia de la filosofía como actividad radicalmente humana.

114. *Intellectus agens nunquam quiescit a generando et creando simpliciter*. El intelecto agente está, por tanto, en permanente acción y es esencialmente creativo.

115. *Formare per intellectum*, que traduce el verbo griego *noeîn*.

116. *Considerare*, que traduce el verbo *theoreîn*.

117. *Ipsum autem in se nullam habet corruptionem*, que vierte el conciso texto aristotélico *autò dè apathés estin*.

118. *De Anima*, I, 408b 24-25.

119. *Dubitare*: recuérdese su conexión con «aporía». El texto que sigue es, sin duda, uno de los más aporéticos de todo el tratado. He estudiado a fondo este paso

> Y no recordamos porque éste no es pasivo[120]; pero el intelecto pasivo es corruptible[121], y sin éste nada piensa[122].

Entiende [Aristóteles] por intelecto pasivo la facultad imaginativa, como se explicará después. Y de modo universal se consideró esta intención alejada[123] [de la verdad], a saber, que el alma es inmortal, o sea, el intelecto especulativo.

De aquí que Platón dijera que los universales son ingenerables e incorruptibles, y que existen fuera de la mente[124]. Y es un discurso verdadero en este sentido, pero falso en el sentido literal de sus palabras (y es este sentido el que intentó refutar Aristóteles en la *Metafísica*). De modo universal esta concepción del alma es parcialmente verdadera en las proposiciones probables que conceden al alma ser una y otra cosa, es decir, mortal e inmortal; en efecto, es imposible que las [proposiciones] probables sean totalmente falsas. Esto lo trataron los antiguos, y en su representación están de acuerdo todas las leyes [religiosas].

El tercer problema (cómo el intelecto material es un ente, y no es ninguna de las formas materiales, ni tampoco la materia prima) se resuelve así. Hay que pensar que éste es un cuarto género de ser. En efecto, del mismo modo que el ser sensible se divide en forma y materia, así es necesario que el ser inteligible se divida en algo

y su controvertida traducción en *Átomos, hombres y dioses. Estudios de filosofía griega*, Tecnos, Madrid, 1988, pp. 131-132.

120. *Quia iste est non passivus.* Esta traducción desfigura el texto griego. Lo que Aristóteles escribió es *hoti toûto apathés*, es decir, «porque éste es impasible». En esta referencia polémica a la anámnesis platónica, Aristóteles afirma que no hay recuerdo tras la muerte porque el intelecto creativo o agente es impasible y el receptivo o pasivo es corruptible. La memoria y el recuerdo quedan así indisolublemente asociados a la vida del ser humano concreto.

121. *Intellectus autem passivus est corruptibilis.* En el texto aristotélico se lee: *ho dè pathetikós noûs phthartós*. La traducción latina es correcta.

122. *De Anima*, III, 430a 23-25.

123. *A remotis.* Literalmente indica lejanía física. En este contexto gnoseológico, la referencia debe ser a la verdad. No obstante, el sentido es oscuro. En cuanto al problema de fondo, dado que el intelecto especulativo está ligado a las formas imaginativas, será generable y corruptible, aunque las formas de los inteligibles sean eternas. Así lo interpretan, por ejemplo, S. Gómez Nogales («El destino del hombre a la luz de la noética de Averroes», en *L'homme et son destin*, Nauwelaerts, Louvain/Paris, 1960, pp. 295-298) e I. Maiza, *La concepción de la filosofía en Averroes*, cit., pp. 354-358. Alain de Libera, lo traduce en el mismo sentido. Augusto Illuminati, sin embargo, lo interpreta en sentido contrario, es decir, aceptando la inmortalidad del intelecto especulativo.

124. *Extra mentem.*

semejante a estas dos, a saber, en algo semejante a la forma y en algo semejante a la materia. Y esto es necesario [que se produzca] en toda inteligencia separada[125] que piense una cosa distinta [de sí], pues si no, no habría una multiplicidad en las formas separadas. Ya se ha afirmado en la *Metafísica*[126] que no hay ninguna forma que esté liberada absolutamente de la potencia, sino la primera forma[127], la cual nada piensa fuera de sí, sino cuya existencia[128] es su quididad; en las demás formas, sin embargo, la quididad y la existencia se diferencian de algún modo. Y si no hubiera este género de entes que hemos conocido en la ciencia del alma, no podríamos concebir la multiplicidad en las cosas separadas, del mismo modo que si no conociéramos ahora la naturaleza del intelecto, no podríamos entender que las potencias motrices separadas deben ser intelectos[129].

Esto se le ocultó a muchos modernos, de tal suerte que negaron lo que dice Aristóteles en el libro XI de la *Metafísica*, que es necesario que las formas separadas que mueven los cuerpos celestes sean igual en número a los cuerpos celestes. Por eso, es necesario saber del alma para saber metafísica[130]. Y este intelecto receptivo es necesario que entienda[131] el intelecto que está en acto. En efecto, al haber entendido las formas materiales, es más digno que entienda las formas inmateriales; y lo que entiende de las formas separadas, por ejemplo, del intelecto agente, no le impide entender las formas materiales.

La proposición que afirma que el que recibe no debe tener en acto nada de lo recibido, no se dice absolutamente sino de modo

125. *Intelligentia abstracta.*

126. Literalmente, *Prima Philosophia.*

127. Dios.

128. *Essentia.* Escoto recoge un uso antiguo de este término como sinónimo de «*esse*» y de «*exsistentia*».

129. Se da aquí un salto del plano noético al cosmológico. Gracias al progreso alcanzado en su concepción del intelecto, Averroes propone una nueva explicación del movimiento de los cuerpos celestes. Éstos no estarían compuestos de materia y forma, y no necesitarían, por tanto, de almas o formas corporales que los muevan, sino que son movidos directamente por los intelectos separados.

130. *Et ideo scire de anima necessarium est in sciendo Primam Philosophiam.* Averroes vuelve a subrayar la importancia epistemológica de la psicología, que experimentó con él un avance considerable a partir de las tesis aristotélicas, y cuya autonomía como ciencia se esforzó en fundar. Si unas líneas antes veíamos las aplicaciones de la noética a la cosmología, ahora se advierte su fecundidad especulativa, su riqueza filosófica desde el punto de vista de la metafísica.

131. *Intelligat.*

condicionado, o sea, que no es necesario que el que recibe no sea nada en absoluto en acto, sino que no sea en acto algo de aquello recibido, como hemos dicho antes. Es más, debes saber que la relación del intelecto agente con este intelecto [material] es la relación de la luz con lo diáfano, y que la relación de las formas materiales con él es como la del color con lo diáfano. En efecto, lo mismo que la luz es la perfección de lo diáfano, así el intelecto agente es la perfección del [intelecto] material. Y lo mismo que lo diáfano no es movido por el color ni lo recibe sino cuando luce, así este intelecto no recibe los inteligibles que están aquí sino cuando es perfeccionado por aquel intelecto e iluminado por él. Y así como la luz hace que el color en potencia lo sea en acto, de modo que pueda mover lo diáfano, así también el intelecto agente hace que las intenciones inteligibles en potencia lo sean en acto para que el intelecto material las reciba. De este modo, pues, hay que concebir el intelecto material y el [intelecto] agente.

Y cuando el intelecto material se ha unido en cuanto que es perfeccionado gracias al intelecto agente, entonces nosotros estamos unidos con el intelecto agente; y esta disposición se llama *adquisición* e *intelecto adquirido*[132], como se verá después. Esta concepción de la esencia del intelecto material resuelve todos los problemas que se presentaban por el hecho de haber afirmado que el intelecto es uno y múltiple[133]. Puesto que si el inteligible en ti y en mí fuera uno en todos los aspectos, ocurrirá que, cuando yo conozca un inteligible, tú también lo conozcas, y otros muchos absurdos. Y si afirmamos que es múltiple, ocurrirá que el inteligible en mí y en ti será uno específicamente y dos individualmente; y de ese modo el inteligible tendría un inteligible, y así al infinito. Sería imposible también que el discípulo aprendiera del maestro, a no ser que la ciencia que está en el maestro sea una potencia generadora y creadora[134] de la ciencia que está en el discípulo, a la manera como este fuego engendra otro fuego semejante a él específicamente, lo cual es imposible. Que lo conocido sea lo mismo en el maestro y en el discípulo es lo que hizo que Platón creyera que el conocimiento

132. *Adeptio et intellectus adeptus.*

133. *Quod intellectus est unus et multa.* Con esta última formulación de la naturaleza del intelecto material, Averroes se muestra confiado en haber logrado superar las aporías que se planteaban.

134. *Virtus generans et creans.*

era una reminiscencia[135]. Pero si afirmamos que el objeto inteligible que está en mí y en ti es múltiple en el sujeto en cuanto es verdadero, o sea, las formas de la imaginación, y es uno en el sujeto por el cual es un intelecto existente[136] (es decir, el intelecto material), se resuelven perfectamente estas dificultades.

La manera en que Avempace pensó resolver los problemas que se presentan acerca de esto, que el intelecto sea uno o múltiple, quiero decir, la que presentó en su epístola titulada *Sobre la unión del intelecto con el hombre*, no es una manera conveniente para resolver este problema. En efecto, el intelecto que demostró en esa epístola que era uno, cuando trabajaba en resolver tal problema, es distinto del intelecto que demuestra también allí que es múltiple, pues el intelecto que él demostró que era uno es el intelecto agente en cuanto que necesariamente es forma del intelecto especulativo; sin embargo, el intelecto que demostró que era múltiple es el mismo intelecto especulativo. Por otra parte, este nombre, a saber, intelecto, es usado de modo equívoco tanto respecto al especulativo como al agente.

Por eso, si lo que se entiende por este nombre *intelecto* en dos discursos opuestos, es decir, en uno que concluye que el intelecto es múltiple y en otro que concluye que el intelecto es uno, es un significado no equívoco, entonces lo que presentó [Avempace] después sobre esto, a saber, que el intelecto agente es uno y el especulativo múltiple, no resuelve este problema. Y si lo que se entiende por este nombre *intelecto* en esos dos discursos opuestos tiene un significado equívoco, entonces la dificultad[137] será sofística y no dialéctica[138]. Por eso, hay que creer que los problemas que

135. *Quod disciplina esset rememoratio.* Disciplina significa aquí «conocimiento», «ciencia». Para Platón, en efecto, la *epistéme* era una *anámnesis*: conocer es recordar.

136. *Est intellectus ens.* La expresión resulta oscura. El pensamiento de Averroes, sin embargo, es claro. La ciencia es una en un sentido, y por eso tiene validez universal; y es múltiple en otro, es decir, en cuanto que son muchos los individuos que la poseen. Se comprende ahora la deformación que sufrió la posición de Averroes sobre el intelecto material en la Escolástica cristiana, a pesar de haberse difundido esta traducción latina del *Gran Comentario*. Como escribe A. de Libera a propósito de la tesis «averroísta» n.º 148 condenada por Tempier, esa tesis «es todo menos averroísta».

137. *Dubitatio*, que, como ya hemos visto, vierte el término griego *aporía*. De Libera lo traduce por «duda».

138. *Disputativa.* El sentido es éste: la superación de las aporías mediante la argumentación filosófica conducirá a la verdad. Si no se trata de sofismas basados en

presentó aquel hombre en su epístola no se resuelven sino de este modo, si aquellas dificultades no son sofísticas sino dialécticas[139]. Y de este modo se resuelve el problema que se debatía sobre el intelecto material, si es extrínseco o está unido [a nosotros]. Una vez que se ha explicado esto, volvamos a la exposición del discurso de Aristóteles.

Texto 36. Y así como la cosa separada [de la materia] es pensada cuando [el intelecto] concibe estas cosas (pues aquello que está en acto universalmente es el intelecto que está en acto), nuestra reflexión al final será si puede concebir alguna de las cosas separadas, o no, estando él mismo separado de la dimensión[140].

Et sicut res abstracta intelligitur cum intelligit istas res (illud enim quod est in actu universaliter est intellectus qui est in actu), et cogitatio nostra in postremo erit utrum possit intelligere aliquam rerum abstractarum, cum hoc quod ipse est abstractus a magnitudine, aut non (431b 16-19).

Y del mismo modo que la cosa que abstrae el intelecto se hace intelecto cuando la abstrae y la concibe, al ser necesario universalmente en el intelecto que aquello que es inteligible en acto sea intelecto en acto, es preciso que examinemos y reflexionemos en última instancia si este intelecto que está en nosotros puede pensar algo que es en sí intelecto y está separado de la materia, así como piensa aquello que lo hace inteligible en acto después de ser inteligible en potencia. Y dijo: «estando separado de la dimensión». Así figura en este texto. Y si es verdadero, debe entenderse así: es decir, debemos en última instancia pensar si es posible que el intelecto que está en nosotros conciba las cosas separadas de la materia en cuanto están separadas de la dimensión, y no por comparación con otra cosa. Pero en otro manuscrito figura así, de diversa manera:

equívocos, hay que ir al problema mismo sirviéndose de la dialéctica como método. Creo ver en este enfoque de Averroes un eco del libro *beta* de la *Metafísica*. Me he ocupado de este tema en mi trabajo «La concepción de la historia de la filosofía en Aristóteles».

139. A juzgar por los escritos de Avempace de que disponemos, y a pesar de su oscuro estilo literario, agravado por el hecho de que la mayoría de sus obras están incompletas, la crítica de Averroes parece excesiva. La noética avempaciana es innovadora y coherente al mismo tiempo.

140. *Magnitudo*, que traduce el término *mégethos*.

y al final examinaremos si el intelecto, estando en un cuerpo, y no separado de él, puede comprender algo de aquellas cosas que están separadas de los cuerpos, o no.

Esta cuestión es distinta de la anterior. En efecto, esta cuestión es propia del que admite que el intelecto que está en potencia piensa las formas separadas de la materia absolutamente, y no en cuanto que está unido a nosotros; de acuerdo con esta interpretación habrá que indagar si puede concebir las formas en cuanto que está unido a nosotros, y no si puede concebir las formas de modo absoluto. Esta interpretación es mantenida por Temistio en su libro *Sobre el alma*; y la primera cuestión, que pretendía tratar al final, quedó relegada.

Es preciso, pues, examinar si es posible que el intelecto material piense las cosas separadas o no; y si las piensa, si es posible que las piense en cuanto que está unido a nosotros, o no. Y por eso, es posible que en el manuscrito del cual transcribimos este texto figurara esta partícula «no»[141], de modo que así deba leerse: «y nuestra reflexión[142] será al final si puede pensar alguna de las cosas separadas, aunque él mismo no esté separado de la dimensión», o sea, en cuanto que toca la dimensión y está unido a nosotros, de modo que nosotros pensemos aquel inteligible que él mismo piensa. Esta indagación[143] que intenta es muy difícil y ambigua, y conviene que la llevemos a cabo en cuanto nos sea posible.

Digamos, pues: quien mantiene que el intelecto material es generable y corruptible, no puede encontrar, según me parece, un modo natural por el cual podamos unirnos con los inteligibles separados. El intelecto, en efecto, debe ser inteligible en todos los modos[144], y principalmente en las cosas liberadas de la materia. Así

141. Como en otras ocasiones, Averroes se permite corregir una traducción cuando la hermenéutica del texto así lo exige. Cf. el artículo de A. Badawi, «Averroès face au texte qu'il commente», en *Multiple Averroès*, ed. de J. Jolivet, Les Belles Lettres, Paris, 1978, pp. 60-89, donde figuran algunos ejemplos similares.

142. *Cogitatio nostra.*

143. *Perscrutatio.*

144. *Intellectus enim debet esse intellectum omnibus modis.* Tesis de inspiración aristotélica. Como he escrito en otro lugar, para Aristóteles «el *noûs* es inteligible como lo son sus objetos. De ser éstos inmateriales (y, por tanto, inteligibles en acto), se identifica con ellos y al conocerlos se conoce a sí mismo. Si son objetos materiales (o inteligibles en potencia), no hay en ellos sino inteligibilidad potencial, pues el *noûs* conoce sus objetos sin materia; pero él mismo es en sí inteligible» (*Átomos, hombres y dioses. Estudios de filosofía griega*, cit., p. 129).

pues, si fuese posible que la sustancia generable y corruptible pensara las formas separadas y se convirtiera en lo mismo que ellas, entonces sería posible que la naturaleza de lo posible se hiciera necesaria, como dijo al-Fârâbî en [el *Comentario a la Etica*] *nicomáquea*; y ésta es una deducción necesaria según los principios de los sabios[145].

A no ser que alguien diga que la interpretación que pretende Alejandro [de Afrodisia], a saber, sobre la existencia del intelecto adquirido[146], no es la formación producida de nuevo en el intelecto material, la cual no existía antes, sino que él mismo se une con nosotros en una unión tal que para nosotros es la forma por la cual pensamos los otros entes, como se concluye del razonamiento de Alejandro. Aunque de ello no sea evidente el modo según el cual esta conjunción[147] es posible; porque si planteamos que esta conjunción es producida después de no existir, como es necesario, ocurrirá que en el momento en el cual se dé la existencia, habrá un cambio[148] en el receptor, en lo recibido, o en ambos. Y dado que es imposible que lo haya en lo recibido, queda que lo haya en el receptor; y como en el receptor se da un cambio que antes no existía, necesariamente habrá allí una recepción recién producida[149] y una sustancia receptora recién producida, que antes no existía. De plantear, pues, una nueva recepción, se repetirá el problema anterior. Y si no planteamos una recepción específica nuestra[150], no habrá diferencia entre la conjunción de él con nosotros y la conjunción de él con todos los entes, ni entre la conjunción de él con nosotros en éste y en otro momento, a no ser que defendamos que la conjunción de él con nosotros se produce de un modo distinto al de la recepción. ¿Y cuál es ese modo?

Por el silencio respecto de este modo en Alejandro, vemos que él mismo duda sobre esto. Pues a veces dice que aquello que piensa el inteligible separado[151] no es el intelecto material, ni el intelecto habitual[152]: tales son sus palabras en el libro *Sobre el alma*. El intelecto que piensa esto [el inteligible separado] es el que no se

145. *Et hoc necessarium est secundum fundamenta sapientum.*
146. *De existentia intellectus adepti.*
147. *Continuatio.*
148. *Transmutatio*, que vierte el término aristotélico *metabolé*.
149. *Facta ex novo.*
150. *Receptionem propriam nobis.*
151. *Intellectum abstractum.*
152. *Intellectus qui est in habitu.*

corrompe, no el intelecto material sujeto; en efecto, el intelecto material se corrompe por la corrupción del alma, ya que es una facultad de ella, y al corromperse este intelecto, se corromperá su facultad y su perfección. Además, después de declarar que es necesario que el intelecto que está en nosotros y piensa las formas separadas sea inengendrable e incorruptible, afirmó que este intelecto es el intelecto adquirido según la opinión de Aristóteles, y dijo:

> Así pues, el intelecto que no se corrompe es este intelecto que está separado en nosotros, al que Aristóteles llama adquirido porque está en nosotros del exterior[153], y no es una facultad que esté en el alma, ni un hábito mediante el cual pensamos las otras cosas y también este intelecto[154].

Si, pues, entendía por intelecto adquirido, mediante el cual pensamos las inteligencias separadas, la inteligencia agente[155], entonces queda por explicar el modo de conjunción de este intelecto con nosotros. Y si entendía un intelecto separado distinto del [intelecto] agente, como se manifiesta en la opinión de al-Fârâbî en su *Epístola sobre el intelecto*, y en tanto que lo podemos comprender a partir de la explicación expuesta, entonces la cuestión acerca del modo de conjunción de este intelecto con nosotros es también la misma que la del modo de conjunción del intelecto agente [con nosotros] para quien crea que el [intelecto] agente se identifica con el [intelecto] adquirido. Y esto es más que evidente en el discurso de Alejandro. Esto, pues, dijo en su libro *Sobre el alma* acerca del modo de conjunción del intelecto que está en acto con nosotros.

Sin embargo, lo que dijo en un tratado que escribió *Sobre el intelecto según la opinión de Aristóteles* parece contradecir lo que dijo en el libro *Sobre el alma*. Éstas son sus palabras:

> Y el intelecto que está en potencia, cuando está completo y acrecentado, entonces piensa al agente; porque del mismo modo que la potencia de andar que el hombre tiene al nacer llega a realizarse después de un tiempo, cuando se perfecciona aquello mediante lo

153. *Ab extrinseco.* En uno de sus últimos tratados escribió Aristóteles: «sólo el intelecto viene de fuera [*thýrathen*] y sólo él es divino» (*De Generatione Animalium*, 736b 28). Sin embargo, él no utilizó nunca la expresión «intelecto adquirido».
154. *De Anima*, ed. de I. Bruns, pp. 90-91.
155. *Intelligentiam agentem.*

> cual se anda, así el intelecto, cuando es perfecto, piensa aquello que es por su naturaleza inteligible, y hace a los sensibles inteligibles[156], porque es agente[157].

Es evidente que esta explicación contradice la que expone en el libro *Sobre el alma*, a saber, que el intelecto que está en potencia no piensa al que está en acto.

Pero si uno considera todas las explicaciones de este hombre[158] y las agrupa, verá que él opina que, cuando el intelecto que está en potencia sea perfecto, entonces se unirá con nosotros la inteligencia agente, por la cual pensamos las cosas separadas y por la cual hacemos que las cosas sensibles sean inteligibles en acto, en tanto que él mismo[159] se convierte en forma en nosotros. Y como que entiende por esta explicación que el intelecto que está en potencia, cuando sea perfecto y esté completo, entonces se unirá con él este intelecto [agente] y se hará forma en él, y entonces pensaremos por medio de él las otras cosas; no de tal modo que el intelecto material lo piense y por ese pensar se produzca la conjunción con este intelecto, sino que la conjunción de este intelecto con nosotros es la causa de que [el intelecto material] lo piense y de que pensemos por él las otras cosas separadas.

Y puedes saber que tal es la opinión de este hombre por lo que dijo en aquel tratado:

> Así pues, aquel inteligible por su naturaleza, que es el intelecto en acto, al ser causa del intelecto material abstrayendo y formando cada una de las formas materiales, y ascendiendo hasta esa forma, se dice que es adquirido agente[160]; y no es parte del alma ni facultad del alma, sino que se produce en nosotros desde fuera[161], cuando pensamos por medio de él[162].

Es evidente, pues, que entiende por esta explicación que, cuando el intelecto que está en acto sea causa según la forma[163] del intelecto material en una acción propia de él (y esto será por la

156. *Et faciet sensata esse intellecta.*
157. *De Intellectu*, ed. de I. Bruns, cit., pp. 110-111.
158. Alejandro de Afrodisia.
159. O sea, el intelecto agente.
160. *Adeptus agens.*
161. *Ab extrinseco.*
162. *De Intellectu*, ed. cit., p. 111.
163. Es decir, causa formal.

ascensión del intelecto material hasta esa forma), entonces se llamará intelecto adquirido, ya que en aquella disposición pensaremos[164] gracias a él, pues es forma para nosotros; ya que entonces será una última forma para nosotros.

La base de esta opinión es que el intelecto agente es primeramente causa eficiente[165] del intelecto material y del intelecto habitual, y por eso no se une con nosotros desde el principio y pensamos por él las cosas separadas. Una vez que el intelecto material sea perfecto, entonces el [intelecto] agente se hará forma del material, y se unirá con nosotros, y pensaremos por él las otras cosas separadas; pero no que el intelecto habitual piense este intelecto, pues el intelecto habitual es generable y corruptible, mientras que aquél es inengendrable e incorruptible[166].

Pero a esta [opinión] se le presenta el problema ya aludido, y es que lo que ahora[167] es forma para el intelecto habitual, cuando antes no lo era, proviene de cierta disposición de reciente producción en el intelecto habitual y que es la causa por la que aquel intelecto [adquirido agente] es forma para el intelecto habitual cuando antes no lo era. Y si esta disposición no es una recepción del intelecto habitual en el intelecto agente, ¿qué cosa es? Porque si es una recepción[168], le sucederá que lo engendrado reciba a lo eterno y se le asemeje, y así lo engendrado se convertirá en eterno, lo cual es imposible.

Y por esto vemos que al-Fârâbî al final, habiendo creído que la opinión de Alejandro sobre la generación del intelecto material era verdadera, le fue necesario según esta opinión creer que la inteligencia agente no es sino la causa eficiente sólo para nosotros; y esto lo afirmó explícitamente en su [*Comentario a la Ética*] *nicomáquea*[169]. Y está en contra de su propia opinión en la *Epístola sobre el intelecto*; allí, en efecto, dijo que es posible que el intelecto material piense las cosas separadas; y ésta es la opinión de Avempace. Tales son los problemas que se le presentan a los que afirman que el

164. *Erimus intelligentes.*
165. *Causa agens.*
166. *Non generabilis neque corruptibilis.*
167. *Modo.*
168. *Receptio.*
169. Para Averroes, sin embargo, el intelecto agente es causa eficiente y también causa formal de nuestro conocimiento. Al final del presente capítulo volverá a criticar a al-Fârâbî por esta razón.

intelecto material es engendrado, y que el fin [del hombre] es la conjunción con las cosas separadas[170].

Y vemos también que le siguen problemas no menores que éstos a los que defienden que él mismo [el intelecto material] es una facultad separada. Porque si en la naturaleza de este intelecto material está el que piense las cosas separadas, es necesario que siempre, en el futuro y en el pasado, las piense. Parece, pues, que se deduce de esta posición que, desde el momento en que el intelecto material se une con nosotros, desde ese momento el intelecto agente se une también con nosotros. Pero esto es impensable y contrario a lo que afirman todos.

Mas ese problema puede resolverse por lo que afirmamos antes, es decir, que el intelecto material no se une con nosotros por sí y desde el principio[171], sino que se une con nosotros por su unión[172] con las formas de la imaginación[173]. Y siendo así, es posible decir que el modo según el cual se une con nosotros el intelecto material es distinto del modo según el cual él mismo se une con el intelecto agente. Si es distinto, entonces no se da ninguna conjunción [del intelecto agente con nosotros]; y si es el mismo pero primero está en una disposición y después en otra, ¿qué tipo de disposición es? Y si planteamos que el intelecto material separado no tiene naturaleza [capaz] de pensar las cosas separadas, entonces la duda[174] será mayor. Todos éstos son, pues, los problemas que les surgen a los que mantienen que la perfección humana consiste en pensar las cosas separadas.

Conviene que nosotros ofrezcamos también explicaciones por las cuales se cree concluir que tenemos una naturaleza [capaz] de pensar finalmente las cosas separadas; estas explicaciones, en efecto, son muy opuestas a aquellas; y quizá mediante esto podamos ver la verdad[175]. Ahora bien, la causa de esta duda y del esfuerzo [que

170. *Continuari cum abstractis*. Averroes va indicando las aporías que sucesivamente se le presentan a quienes, desde su perspectiva, mantienen una concepción inadecuada del intelecto material.

171. *Per se et primo*.

172. *Per suam copulationem*.

173. En este comienzo de su respuesta a las aporías planteadas a Alejandro de Afrodisia, al-Fârâbî y Avempace, Averroes parte de un replanteamiento del problema de la conjunción con el intelecto agente.

174. *Ambiguitas*.

175. *Et forte per hoc poterimus videre veritatem*. El filósofo cordobés se muestra confiado, pero cauteloso al mismo tiempo, en poder alcanzar la verdad sobre el tema.

supone] se debe a que no encontramos explicación alguna de Aristóteles sobre este tema, a pesar de que Aristóteles prometió tratarlo[176].

Digamos, pues, que Avempace investigó mucho sobre esta cuestión y se esforzó en poner de manifiesto que esta unión es posible en la epístola que tituló *De la unión del intelecto con el hombre*; y en el *Libro sobre el alma* y en otros muchos libros [donde] parece que esta cuestión no se alejó de su reflexión, ni siquiera en el tiempo del guiño de un ojo. Y ya comentamos aquella epístola según nuestra capacidad. Este problema, en efecto, es muy difícil y cuando tal fue el resultado de Avempace en esta cuestión, ¡cuánto más de otro hombre! El razonamiento de Avempace sobre esto es más sólido que el de los demás, aunque se le presentan problemas de los que ya hemos hecho mención[177]. Conviene que aludamos aquí a los métodos[178] de este hombre, pero antes a lo que dijeron los comentaristas sobre este punto.

Temistio se apoyó en el tópico del mayor. Dice, en efecto, que al tener el intelecto material la potencia para abstraer las formas de la materia y de pensarlas, tanto más tiene la [capacidad] innata de pensar aquello que desde el principio está desprovisto de materia. Y de esta explicación resultará que el intelecto material es corruptible o incorruptible, es decir, separable o no separable. Según la opinión de los que dicen que el intelecto material es una facultad en el cuerpo, y que es engendrado, esta explicación será suficiente en cierto modo, pero no concluyente. No se sigue, en efecto, que lo que es visible en sí sea lo más visible para nosotros, vg. el color y la luz del sol; pues el color tiene menos indicación de visibilidad que el sol, dado que el color no es visible sino por medio del sol,

176. Averroes es consciente de tener que avanzar por sí solo sin ayuda de Aristóteles. Su innovación venía obligada por las aporías presentes en las explicaciones de los comentaristas griegos y árabes de Aristóteles. Pero la falta de textos aristotélicos sobre ello está en el origen del esfuerzo teórico que ha de realizar. Es evidente, en contra de los tópicos, que Averroes no se limitó a comentar, sino que se atrevió a ir más allá de Aristóteles como filósofo por derecho propio.

177. Este elogio a Avempace merece destacarse por su importancia. En efecto, Averroes reconoce en el filósofo zaragozano su amplia investigación sobre el tema, su esfuerzo personal, el interés permanente en él, y, sobre todo, el haber superado a todos los demás comentaristas de Aristóteles en finura especulativa. En un gesto de generosidad intelectual por su parte, incluso se considera empequeñecido ante Avempace, mostrándose dudoso de poder superar los escollos que provocaba el tema de la conjunción con el intelecto agente. Los dos grandes filósofos de al-Andalus fueron también los que mejor especularon sobre la noética.

178. *Vias*.

aunque no podamos mirar al sol como al color; y esto le sucede a la vista por la mezcla de materia.

Pero si afirmamos que el intelecto no está mezclado con la materia, entonces ciertamente aquella explicación será verdadera, es decir, que aquello que es más inteligible, se percibe más; ya que lo que percibe lo menos perfecto (de entre las cosas perceptibles que no están mezcladas con la materia), es necesario que perciba lo más perfecto, y no al contrario. Mas si esto es necesario por su propia naturaleza y sustancia[179], le surgirá el problema ya mencionado, que es: ¿cómo no se une [el intelecto agente] con nosotros desde el principio, es decir, tan pronto como el intelecto material se une con nosotros? Y si afirmamos que se une con nosotros al final, y no desde el principio, debemos dar una explicación[180].

Ante tal problema, Alejandro, por su parte, se fundamenta en esto, a saber: todo ente engendrado cuando llegue a su fin en la generación y a la perfección última, entonces llegará al término y fin en su acción, si perteneciera a los entes activos, o en su pasión, si perteneciera a los entes pasivos, o en ambas, si perteneciera a los dos; por ejemplo, no llega al fin en su acción que es andar sino cuando llega al fin en la generación. Y como el intelecto habitual es uno de los entes generables, es necesario que cuando llegue a [su] fin en la generación, llegue al fin en su acción. Puesto que su acción consiste en crear inteligibles y pensarlos, es necesario, cuando llegue a la perfección última, que tenga de modo perfecto estas dos acciones. Y la perfección al crear inteligibles es hacer que todos los inteligibles en potencia sean inteligibles en acto; y el término al pensar es pensar todas las cosas separadas y no separadas. Es necesario, por tanto, que cuando el intelecto habitual llegue a término en su generación, tenga estas dos acciones.

De esta interpretación surgen problemas no pequeños. No es evidente por sí, en efecto, que el término de su acción que es pensar sea pensar las cosas separadas, a no ser que esta palabra «imaginar»[181] se predique de ellas [las cosas separadas] y de las cosas materiales unívocamente[182], como se predica la palabra «andar»[183] de lo más imperfecto y de lo más perfecto.

179. Se sobreentiende «del intelecto material».
180. *Reddere causam.*
181. *Ymaginari.*
182. *Univoce.*
183. *Ambulare.*

Y además, ¿cómo se atribuye la acción propia del intelecto agente, que es crear inteligibles, a un intelecto generable y corruptible, o sea, al [intelecto] habitual? A no ser que se mantenga que el intelecto habitual es el intelecto agente compuesto con el intelecto material, como afirma Temistio, o se mantenga que la forma última para nosotros por la cual abstraemos los inteligibles y los pensamos está compuesta del intelecto habitual y del intelecto agente, como mantienen Alejandro y Avempace, y como nosotros también estimamos que se trasluce del texto de Aristóteles.

Incluso si admitiéramos que fuera así, no se derivaría del término de su acción que es crear los inteligibles sino el término de la acción al pensarlos, y no al pensar las cosas separadas, puesto que el pensarlas es imposible que se atribuya a la generación, o al llegar a ser por algún ente engendrado (por ejemplo, por el intelecto habitual), salvo de modo accidental; y si no [fuera así], entonces lo generable se convertiría en eterno, como dijimos.

Además, se le presenta un grave problema[184] a la explicación que afirma que la forma por la cual extraemos los inteligibles es el intelecto habitual compuesto con el intelecto agente. Lo eterno, en efecto, no necesita en su acción de lo generable y corruptible. ¿Cómo, pues, se compone lo eterno con lo corruptible, de tal modo que de ellos se produzca una sola acción? Pero después hablaremos de esto. Parece, por tanto, que esta posición es como el principio y fundamento de lo que queremos decir acerca de la posibilidad de la conjunción con las cosas separadas según Aristóteles, es decir, la tesis según la cual la forma última para nosotros por la cual extraemos los inteligibles y los producimos a nuestra voluntad está compuesta del intelecto agente y del intelecto habitual. Esto es lo que opinamos acerca de la explicación de los comentadores peripatéticos respecto a que este fin es posible, es decir, el pensar al final las cosas separadas[185].

Avempace, por su parte, habló mucho de esto, y especialmente en la epístola que tituló *De la unión del intelecto con el hombre*. Y aquello sobre lo que se basó en esta cuestión es esto: en primer

184. *Magna questio.*
185. Tal como había prometido, Averroes sintetiza en estos parágrafos las diversas soluciones propuestas por los comentaristas griegos al problema de hacer compatible lo eterno y lo generable, es decir, de pensar las formas separadas en un intelecto corruptible. A juzgar por sus palabras finales, su conclusión no es optimista: subsisten las aporías de fondo.

lugar, declaró que los inteligibles especulativos son productos; después, afirmó que todo producto tiene una quididad; después, que, de todo lo que tiene quididad, el intelecto es capaz por naturaleza de extraerla; de lo cual se concluye que el intelecto es capaz por naturaleza de extraer las formas de los inteligibles y sus quididades. Y en esto coincide con al-Fârâbî en el libro *Sobre el intelecto y el inteligible*, y de aquí lo extrajo Avempace, concluyendo esto, que el intelecto es capaz por naturaleza de extraer las formas de los inteligibles y sus quididades.

Y siguió en esto dos métodos, uno de los cuales se encuentra en la *epístola*, y el segundo en el *Libro sobre el alma*, y están próximos entre sí. En el *Libro sobre el alma* añadió a esto que la multiplicidad[186] no se produce en los inteligibles de las cosas a no ser por la multiplicación[187] de las formas espirituales por las cuales se mantienen en cada individuo, y por esto el inteligible del caballo es distinto en mí de ese inteligible en ti. De lo cual se deduce por conversión de los opuestos que todo inteligible que no tenga forma espiritual en la que sustentarse, es el mismo en ti y en mí. Después, añadió a esto que la quididad del inteligible y su forma no tienen forma espiritual individual en la cual sustentarse, pues la quididad del inteligible no es la quididad de un individuo singular, ni espiritual, ni corporal: se ha declarado, en efecto, que el inteligible no es individual. De lo cual se deduce que le es natural al intelecto el pensar la quididad de un inteligible cuyo inteligible es único[188] para todos los hombres: y lo que es tal es una sustancia separada.

Pero en el *Libro sobre el alma* planteó en primer lugar que si no se nos concede que la quididad del inteligible en cuanto que es inteligible no tiene quididad, y que no es simple sino compuesta (como sucede en todas las quididades producidas), y se dice que la quididad de este inteligible en cuanto que inteligible tiene también una quididad, es decir, el inteligible de esta quididad, entonces este intelecto será también capaz por naturaleza de volver [a ella] y de extraer aquella quididad.

Y si no se nos concede que esta quididad es simple y que el ente en ella se identifica con el inteligible, ocurrirá en ella lo que ocurrió en la primera [quididad], que tenga también una quididad producida.

186. *Multitudo*.
187. *Per multiplicationem*.
188. Sigo la lectura del manuscrito G, *intellectum est unum*; Crawford, por su parte, lee *intellectus est unus*.

Entonces es necesario o que se proceda al infinito, o que el intelecto se detenga allí. Pero como es imposible el proceso al infinito (porque haría que infinitas quididades e intelectos fueran diversos específicamente, a saber, en cuanto que algunos de ellos están más liberados de materia que otros), es necesario que el intelecto se detenga. Y cuando se detiene, entonces o llegará a una quididad que no tiene quididad, o a algo que tiene quididad pero que el intelecto no tiene capacidad natural para extraerla, o a algo que ni tiene quididad ni es una quididad. Pero es imposible encontrar una quididad que el intelecto no sea capaz por naturaleza de extraer de una quididad, porque entonces aquel intelecto no se diría *intelecto* sino de modo equívoco (al haberse establecido que el intelecto es capaz por naturaleza de abstraer la quididad en aquello que es quididad). Y también es imposible que el intelecto llegue a algo que ni tiene quididad ni es una quididad; pues lo que no es una quididad ni tiene quididad, es la privación absoluta. Queda, por tanto, una tercera división, a saber, que el intelecto llegue a una quididad que no tenga quididad; y lo que es tal, es la forma separada. Confirmó [Avempace] esto por lo que suele decir Aristóteles en tales demostraciones, a saber, que cuando es menester quitar el infinito, mejor es quitarlo al comienzo.

La conclusión de esta demostración será, pues, la misma que la conclusión de la demostración anterior. Porque si no añadiera esto, podría alguien decir que hay muchos intelectos intermedios entre el intelecto habitual y el intelecto agente: o bien uno, como sostiene al-Fârâbî en su tratado *Sobre el intelecto y el inteligible*, al que llamó allí adquirido, o bien más de uno. Y se considera que al-Fârâbî admitió esto [último] en su *Libro sobre la generación y la corrupción*, donde dice: «¿cómo se llevan a término[189] estos intelectos intermedios?», es decir, [aquellos] cuyo ser pusimos entre el intelecto especulativo y el intelecto agente. Éstas, pues, son las vías más seguras por las cuales caminó este hombre en esta cuestión.

Ahora bien, digamos nosotros: si este nombre quididad, se afirma de modo unívoco de las quididades de las cosas materiales y de las quididades de los inteligibles separados, entonces la proposición que afirma que el intelecto es capaz por naturaleza de abstraer las quididades en cuanto que son quididades, será verdadera; y

189. *Conficiuntur*: prefiero así la lectura del manuscrito A, en lugar de la elegida por Crawford, *consumuntur*.

[ocurrirá] de manera semejante si fuera unívoco el afirmar que los inteligibles son compuestos y que los individuos son compuestos; pero si fuera equívoco, entonces la demostración no será verdadera. Sin embargo, es muy difícil [saber] cómo es la demostración[190]; en efecto, es evidente por sí que este nombre «quididad» no se predica de estas cosas ni de modo puramente unívoco, ni de modo puramente equívoco. Pero si se predica de muchos modos[191], lo cual es intermedio, necesita de explicación.

Pero si concedemos que esto [la quididad] se predica de modo unívoco, se presentará el problema anterior; y es de qué modo lo corruptible piensa lo que no es corruptible, según la opinión de los que afirman que el intelecto material es corruptible (tal es la opinión de Avempace); o, según la opinión de los que afirman que el intelecto material es inengendrable e incorruptible, cómo lo que es capaz por naturaleza de pensar siempre aquellas cosas, tanto en el futuro como en el pasado, piensa[192] con una intelección nueva. Y si mantenemos que pensar las cosas separadas está en la sustancia y en la naturaleza del intelecto material, ¿por qué esta intelección no se mueve en paralelo[193] con nuestras intelecciones de las [formas] materiales, de tal suerte que este pensar sea parte de las ciencias especulativas, y sea uno de los problemas en la ciencia especulativa?

Avempace parece dudar en este punto. Dijo, en efecto, en la *Epístola del adiós* que la posibilidad es de dos modos: natural y divina; es decir, que la intelección de este intelecto es de posibilidad divina, no de posibilidad natural. Sin embargo, en la *Epístola de la unión* afirmó:

> [...] y cuando el filósofo haya subido en esa[194] ascensión, contemplando el inteligible en cuanto inteligible, entonces pensará la sustancia separada.

Y resulta evidente de esto que concebir el inteligible[195] es, según

190. Acepto la lectura del manuscrito A, *demonstratio*, no seguida por Crawford.
191. *Multipliciter.*
192. *Intelligit intellectione nova.*
193. *Non currit cursu.*
194. Acepto la lectura del manuscrito D, *illa*, como propone A. de Libera, en lugar de *alia*.
195. *Intelligere intellectum*, es decir, llevar a cabo la intelección del inteligible, pensarlo.

él, parte de las ciencias especulativas, o sea, la ciencia natural[196]; esto se [nos] mostró de él en esa investigación.

Y si es así, todos los hombres somos ignorantes de esta ciencia[197] [por estas tres razones]: o porque todavía no conocemos las proposiciones que nos llevan a esta ciencia (como se dice de muchas artes que parecen ser posibles pero que se deben a causas desconocidas, por ejemplo, la alquimia); o porque este pensar se adquiere mediante el ejercicio y el uso de las cosas naturales, pero todavía no poseemos el ejercicio y el uso en un grado tal que podamos conseguir esta intelección; o será de modo natural por decaimiento de nuestra naturaleza.

Si, pues, esto sucede por un decaimiento en la naturaleza, entonces nosotros y todos los que tienen la capacidad natural de adquirir esta ciencia nos llamamos hombres de modo equívoco. Y si esto sucede por ignorancia de las proposiciones que conducen a esta ciencia, entonces la ciencia especulativa no es perfecta todavía; y Avempace dijo que quizá esto era desatinado[198], pero no imposible. Y si esto sucede por costumbre, entonces la explicación será parecida a la que afirma que la causa de esto radica en la ignorancia de las proposiciones que conducen a esta ciencia. Todo lo dicho parece desatinado aunque no imposible[199]. ¿Y cómo poder escapar a los problemas ya mencionados?

Éstos son, pues, todos los problemas que suscita esta cuestión, y son tan difíciles como ves. Conviene que digamos lo que se nos manifestó sobre esto[200]. Digamos, pues: puesto que el intelecto que existe en nosotros[201] tiene dos actividades en cuanto que nos es atribuido, una de las cuales es del género de la afección[202] (y es

196. *Scientia Naturalis*. Para Aristóteles, como es sabido, las ciencias especulativas son la física o ciencia de la naturaleza, es decir, la *Scientia Naturalis*, las matemáticas, y la filosofía primera o, como se llamaría después, la metafísica.
197. Se sobreentiende, por el párrafo anterior, «del inteligible separado».
198. *Remotum* [*a ratione*].
199. Averroes ha examinado a fondo en los parágrafos anteriores la posición de Avempace sobre el tema, contraponiendo a veces diversos textos suyos. La conclusión no le parece satisfactoria, pues las dificultades suscitadas no acaban de desaparecer.
200. Después de haber reflejado las interpretaciones de los comentaristas griegos y del andalusí Avempace, Averroes comienza a formular su propia concepción, intentando superar las aporías planteadas.
201. *Intellectus existens in nobis.*
202. *Passionis.*

pensar), y otra del género de la acción[203] (y consiste en extraer las formas y despojarlas de la materia, lo que no es otra cosa sino hacerlas inteligibles en acto después de que estaban en potencia), es evidente que está en nuestra voluntad, una vez que poseamos un intelecto habitual, pensar cualquier inteligible que queramos y extraer cualquier forma que deseemos.

Y esta acción, a saber, crear los inteligibles y producirlos, es anterior en nosotros a la acción de pensar, como afirma Alejandro. Por esto dice que es más apropiado describir al inteligible por esta acción, y no por la afección, pues en la afección participa algo de las facultades animales[204] (aunque esto es según la opinión de los que afirman que la afección no se predica en ellos de modo equívoco).

Por esta acción, es decir, la de extraer cualquier inteligible que queramos y de producirlo en acto después de que estaba en potencia, opinó Temistio que el intelecto habitual se compone del intelecto material y del agente. Y esto mismo hizo que Alejandro creyera que el intelecto que está en nosotros está compuesto o cuasi compuesto[205] del intelecto agente y del habitual, al opinar que la sustancia del [intelecto] habitual debe ser distinta de la sustancia del intelecto agente.

Establecidos estos dos principios[206], a saber, que el intelecto que está en nosotros tiene estas dos actividades, captar los inteligibles y producirlos, pues los inteligibles se generan en nosotros de dos modos: o naturalmente[207] (y son las primeras proposiciones, que ignoramos cuándo aparecieron, de dónde y cómo) o voluntariamente[208] (y son los inteligibles adquiridos a partir de las primeras proposiciones); y ya se manifestó que es necesario que los inteligibles poseídos naturalmente por nosotros procedan de algo que es en sí un intelecto liberado de la materia[209] (y es el intelecto agente); manifestado esto, es necesario que los inteligibles poseídos por nosotros desde las primeras proposiciones sean algo producido, mezcla[210] a partir de las proposiciones conocidas y del intelecto agente. En efecto, no podemos decir que las proposiciones no

203. *Actionis.*
204. *Communicet ei aliud ex virtutibus animalibus.*
205. *Est compositus aut quasi compositus.*
206. *Fundamenta.*
207. *Naturaliter.*
208. *Voluntarie.*
209. *Intellectus liberatus a materia.*
210. *Congregatum.*

penetren en el ser de los inteligibles adquiridos[211], como tampoco podemos decir que ellas sean los únicos agentes (ya se manifestó, en efecto, que el agente es uno y eterno), como pretendían algunos de los antiguos que opinaron que a ellas se refería Aristóteles con el término «intelecto agente».

Y siendo así, es necesario que el intelecto especulativo sea algo engendrado por el intelecto agente y por las primeras proposiciones. Y sucede que este modo de los inteligibles es voluntario, al contrario que los inteligibles primeros [que son] naturales. En toda acción producida por la agregación de dos cosas diversas es necesario que una de las dos sea cuasi materia e instrumento, y que otra sea cuasi forma o agente[212]. Así pues, el intelecto que está en nosotros se compone del intelecto habitual y del intelecto agente, o bien de tal manera que las proposiciones son cuasi materia y el intelecto agente es cuasi forma, o bien de tal manera que las proposiciones son cuasi instrumento y el intelecto agente es cuasi [causa] eficiente; la disposición, en efecto, es semejante.

Pero si establecemos que las proposiciones son cuasi instrumento, sucederá que la acción eterna[213] provenga de dos cosas, una de las cuales es eterna y la otra no lo es (o se establece que el instrumento es eterno, y entonces los inteligibles especulativos serán eternos). Y más aún sucederá esto si establecemos que aquellas proposiciones son cuasi materia; es, en efecto, imposible que algo generable y corruptible sea la materia de lo eterno. ¿Cómo, pues, podremos escapar de este problema?

Digamos, pues, que si esto que afirmamos, que es necesario que las proposiciones sean respecto al intelecto agente cuasi materia o cuasi instrumento (si penetran en el ser de los inteligibles especulativos), no fue una explicación de la necesaria conclusión según la cual la materia es materia y el instrumento es instrumento, sino en cuanto que es necesario que exista aquí una proporción y disposición entre el intelecto agente y las proposiciones, las cuales se asemejan a la materia y al instrumento en cierto modo, y no porque sea verdadera materia o verdadero instrumento. Nos parece entonces que podemos conocer el modo según el cual el intelecto habitual es cuasi materia y sujeto del [intelecto] agente. Y una vez que

211. *Non habent introitum in esse intellectorum acquisitorum.*
212. El latín es muy expresivo y el castellano se ajusta perfectamente: *alterum sit quasi materia et instrumentum, et aliud sit quasi forma aut agens.*
213. Se sobreentiende «del intelecto agente».

hayamos establecido este modo, quizá podamos fácilmente conocer el modo según el cual se une con los inteligibles separados.

Digamos, pues: la explicación del que afirma que si las conclusiones son adquiridas por nosotros del intelecto agente y de las proposiciones, es necesario que las proposiciones sean respecto al intelecto agente como una verdadera materia y un verdadero instrumento, esa explicación, digo, no es necesaria; sino que sólo es necesario que allí haya una relación[214], según la cual el intelecto habitual se asemeje a la materia y el intelecto agente se asemeje a la forma. ¿Cuál es esta relación, y de dónde le viene al intelecto agente el tener esta relación con el intelecto habitual, [cuando] uno es eterno y el otro es generable y corruptible? En efecto, todos estos [comentadores] admiten que esta relación existe; y casi les obliga esto, que los inteligibles especulativos existen en nosotros a partir de estos dos intelectos, a saber, el habitual y el intelecto agente.

Pero Alejandro y todos los que opinan que el intelecto material es generable y corruptible no pueden dar razón de tal relación. A los que mantienen que el intelecto operante[215] es el intelecto habitual, les llevará [a admitir] que los inteligibles especulativos son eternos, y otros muchos imposibles que se derivan de esta posición.

Para nosotros, sin embargo, habiendo mantenido que el intelecto material es eterno y que los inteligibles especulativos son generables y corruptibles en el modo que dijimos, y que el intelecto material piensa ambas[216], es decir, las formas materiales y las formas separadas, resulta evidente que, según este modo, el sujeto de los inteligibles especulativos y del intelecto agente es uno y el mismo, a saber, [el intelecto] material. Y se asemeja a esto lo diáfano, que recibe al mismo tiempo el color y la luz; y la luz es lo que produce el color.

Una vez que nos ha sido verificada esta conjunción que existe entre el intelecto agente y el intelecto material, podremos descubrir el modo según el cual decimos que el intelecto agente es semejante a la forma y que el intelecto habitual es semejante a la materia. En efecto, en todas las cosas cuyo sujeto es uno, y de las cuales una es más perfecta que la otra, es necesario que la relación de la más perfecta a la más imperfecta sea como la relación de la forma a la materia. Y según esta interpretación, decimos que la analogía de la

214. *Respectum*.
215. *Intellectus operans*.
216. Sigo la lectura del manuscrito A, *utrasque*.

perfección primera de la facultad imaginativa con la perfección primera del sentido general[217] es como la analogía de la forma con la materia.

Así pues, ya hemos encontrado el modo según el cual es posible que este intelecto se una con nosotros al final, y la causa por la cual[218] no se une con nosotros al principio. Porque, admitido esto, sucederá necesariamente que el intelecto que está en nosotros en acto esté compuesto de los inteligibles especulativos y del intelecto agente, de tal manera que el intelecto agente sea cuasi forma de los inteligibles especulativos, y los inteligibles especulativos sean cuasi materia. Y gracias a este modo podremos engendrar inteligibles cuando queramos. Puesto que aquello por lo cual algo realiza su acción propia es la forma, y nosotros realizamos mediante el intelecto agente nuestra acción propia, es necesario que el intelecto agente sea una forma en nosotros[219].

Y no existe ningún modo según el cual se genere la forma en nosotros sino éste. Puesto que cuando se unen los inteligibles especulativos con nosotros mediante las formas imaginativas[220], y el intelecto agente se une con los inteligibles especulativos (pues el que los capta es el mismo, o sea, el intelecto material), es necesario que el intelecto agente se una con nosotros mediante la conjunción de los inteligibles especulativos.

Es evidente que, cuando todos los inteligibles especulativos existan en nosotros en potencia, él mismo estará unido a nosotros en potencia. Y cuando todos los inteligibles especulativos existan en nosotros en acto, él estará entonces unido a nosotros en acto. Y cuando algunos estén en potencia y otros en acto, él estará entonces unido en parte sí y en parte no. Se dice entonces que nos movemos hacia la conjunción.

Y es evidente que cuando este movimiento haya concluido, al instante este intelecto se unirá a nosotros en todos los modos. Y entonces resulta evidente que en ese estado la relación de él[221]

217. *Communis sensus*, es decir, la *koiné aísthesis* aristotélica, a la que tradicionalmente se le denomina «sentido común». En *Átomos, hombres y dioses*, cit., p. 120, he razonado por qué se debe traducir como «sentido general».
218. Sigo el manuscrito C: *causa propter quam*.
219. *Sit forma in nobis*. Es una afirmación explícita y completamente novedosa en el ámbito medieval, la del intelecto agente como intrínseco al hombre, en contra de la tradición filosófica árabe.
220. *Per formas ymaginabiles*.
221. Se sobreentiende «del intelecto agente».

respecto a nosotros es como la relación del intelecto habitual respecto a nosotros. Y siendo así, es necesario que el hombre piense todos los entes mediante un intelecto suyo propio[222], y que realice en todos los entes una acción suya propia, de la misma manera que, cuando está unido con las formas imaginativas, piensa mediante el intelecto habitual todos los entes con una intelección propia.

Así pues, según este modo, el hombre, como dice Temistio, se asemeja a Dios en esto, que es en cierto modo todos los entes, y los conoce en cierto modo; pues los entes no son otra cosa sino su ciencia, y la causa de los entes no es otra cosa sino su ciencia[223]. ¡Cuán admirable es este orden, y cuán extraño este modo de ser!

De este modo se verificará la opinión de Alejandro cuando dice que se logrará pensar las cosas separadas por la conjunción de este intelecto con nosotros; no que el pensar se dé en nosotros después de no existir, lo cual es la causa de la conjunción del intelecto agente con nosotros, como pensaba Avempace, sino que la causa de la intelección es la conjunción, y no al contrario.

Y por esto desaparece el problema de cómo lo eterno[224] piensa con una intelección nueva. De aquí resulta evidente por qué no nos unimos con este intelecto al principio sino al final. Ya que, en tanto que sea forma en potencia para nosotros, estará unido con nosotros en potencia, y en tanto que esté unido con nosotros en potencia, es imposible que pensemos algo mediante él. Pero cuando se convierta en forma en acto para nosotros (y esto será en la conjunción de él [con nosotros] en acto), entonces pensaremos por él todo lo que pensamos, y realizaremos por él la acción que le es propia.

De aquí resulta patente que su intelección no pertenece a las ciencias especulativas, sino que es el proceso de desarrollo natural del aprendizaje de las ciencias especulativas. Y por ello no es

222. *Per intellectum sibi proprium.*

223. En línea con el racionalismo aristotélico, continuado por Temistio (a quien el filósofo andalusí sigue en casi todas las grandes cuestiones), Averroes defiende aquí la divinización del hombre por el intelecto, polémica tesis que fecundaría también a la Escolástica cristiana. Esta posición concuerda con la expuesta en sus tratados teológicos y en el *Tahâfut*, donde se muestra claramente su racionalismo religioso: me he ocupado puntualmente del tema en mi artículo «Ibn Rusd, renovador de la filosofía en el mundo medieval», en *Al encuentro de Averroes*, ed. de A. Martínez Lorca, Trotta, Madrid, 1993, pp. 47-49. Sobre la actitud de Averroes ante la religión puede verse un análisis profundo y matizado en I. Maiza Ozcoidi, *La concepción de la filosofía en Averroes*, cit., pp. 66-88.

224. *Antiquum.*

absurdo[225] que los hombres se ayuden en esta tarea, lo mismo que se ayudan en las ciencias especulativas. Pero es necesario que ese proceso sea descubierto por las ciencias especulativas, y no por otras. En efecto, es imposible que los inteligibles falsos impliquen la conjunción, pues no son un proceso natural, sino algo que no se buscaba, como un sexto dedo y un monstruo en la creación.

También es evidente que, si afirmamos que el intelecto material es generable y corruptible, no encontraremos entonces una vía mediante la cual el intelecto agente se una con el intelecto habitual por una unión propia[226], a saber, por una unión semejante a la conjunción[227] de las formas con la materias.

Y de no plantear esta conjunción, no habrá diferencia entre compararlo [a este intelecto] con el hombre y con todos los entes, a no ser por la diferencia de su acción en ellos. Y según este modo, la relación de él con el hombre no será sino la relación del agente con el hombre, y no la relación de la forma, y se presentaría el problema que planteó al-Fârâbî en [su *Comentario a la Ética] nicomáquea*. Pues la confianza en la posibilidad de la conjunción del intelecto con nosotros descansa en la afirmación de que su relación con el hombre es la relación de la forma y del agente, y no sólo la relación del agente.

Esto se nos manifestó sobre esta cuestión. Y si después se nos manifestara más, lo escribiremos.

225. *Remotum [a ratione].*

226. *Copulatione propria.*

227. *Continuationi.*

LÉXICO TRILINGÜE (LATÍN-GRIEGO-CASTELLANO)*

ab extrinseco = *thýrathen*: de fuera, del exterior (referido al intelecto agente)
abstractus = *khôristós*: separado
actio = *érgon*: obra, acción
actu = *energeía/entelekheía*: en acto
additio = *epídosis*: crecimiento
anelitus = *anapnoé*: aliento vital, respiración
anima = *psykhé*: alma
animal = *zôon*: animal, viviente
animatus/non animatus = *émpsykhos/ápsykhos*: animado/inanimado
apparere/videri = *phaínesthai*: hacerse manifiesto, manifestarse, mostrarse
appetitus = *órexis*, deseo, apetito
artifex = *tekhnítes*: artesano, artista
artificium = *tékhne*: arte, técnica
augmentum = *aúxesis*: crecimiento, desarrollo

bonus = *agathós*: bueno

causa = *aitía*: causa
cogitare = *doxázein*: opinar, creer, pensar
cogitatio = *diánoia*: reflexión, pensamiento
cogitativa [virtus] = *bouletikón*: cogitativa, facultad cogitativa
cognitio= *tò gignóskein*: conocimiento

* *Nota del Editor*: El léxico griego procede de Aristóteles y sus comentaristas helenos; el latino procede de la traducción árabo-latina de Miguel Escoto; y el castellano ha sido elaborado por el profesor Andrés Martínez Lorca. Con una finalidad práctica se ha sintetizado la terminología básica de la psicología aristotélico-averroísta tal y como es posible reconstruirla en su obra principal sobre el tema, el *Gran Comentario al libro* Sobre el alma *de Aristóteles*.

cognoscere = *gignóskein*: conocer
communis sensus =*koiné áisthesis*: sentido general o común
complementum = *akmé:* plenitud, madurez
compositio = *symploké/sýnthesis*: composición
comprehendere = *orán*: percibir, captar, aprehender
consideratio = *tò theoreîn*: especulación
continuari = *synekhés éinai*: unirse
continuatio = *synékheia*: conjunción
copulatio = *synékheia*: unión
corpus = *sôma*: cuerpo

demonstratio = *apódeixis*: demostración
descensus = *phthísis*: envejecimiento, consunción
desiderium = *órexis*: deseo
differentia = *diaphorá*: diferencia
distinguere = *aphorízein*: distinguir
divisio = *diaíresis*: división
docere = *manthánein*: enseñar
dominium = *hyperbolé*, exceso, sobreabundancia
dubitatio = *aporía*: dificultad, aporía

elementa = *stoikheîa*: elementos
ens = *on*: ente
existimare = *dokeîn/doxázein*: opinar, creer
expellere = *anaireîn*: anular, quitar, suprimir
endelechia = *entelékheia:* perfección

fides = *pístis*: asentimiento
finis = *akmé*: madurez, plenitud
finis = *télos:* fin
forma = *eîdos/morphé*: forma
formare per intellectum = *noêin*: formar o concebir por el intelecto, pensar
formatio per intellectum = *nóema*: concepto
fundamenta = *arkhaí*: principios

generatio = *génesis*: generación

habitus = *héxis:* hábito, disposición

imaginatio = *phantasía*: imaginación
imago/imaginatio = *phántasma*: representación imaginativa
impassibilis/non patiens = *apathés*: impasible, no afectado
in abstractione = *en aphairései*: de forma separada
in actu = *kat'enérgeian*: en acto
in potentia = *dynámei /kata dýnamin*: en potencia
inopinabilis = *átopos*: absurdo, inconcebible, insostenible
instrumentum = *órganon*: instrumento, órgano

instrumentum sensus = *aisthetérion*: órgano sensorial
intellectio = *nóesis*: intelección
intelligere = *noeîn*: pensar, entender
intelligere per intellectum = *noeîn*: pensar
intellectus = *noûs*: intelecto, entendimiento
intellectus = *nóesis*: intelección, pensamiento
intellectum/intellecta = *to noetón/ta noetá*: el objeto inteligible, el inteligible
intellectus agens = *noûs poietikós*: intelecto creativo o agente
intellectus generatus/factus (intellectus in habitu) =*noûs theoretikós*: intelecto producido (i. habitual)
intellectus in actu (intellectus agens) = *noûs poietikós*: intelecto creativo o agente
intellectus in habitu = *noûs en héxei*: intelecto habitual o en hábito
intellectus in potentia = *noûs pathetikós*: intelecto material (i. receptivo o pasivo en Aristóteles)
intellectus operans (intellectus agens) = *noûs poietikós*: intelecto creativo o agente
intellectus materialis = *noûs pathetikós*: intelecto material
intellectus materialis = *noûs hylikós*: intelecto material
intellectus patiens/recipiens = *noûs pathetikós*: intelecto material (i. receptivo o pasivo en Aristóteles)
intellectus passivus (virtus imaginativa) = *phantasía*: facultad imaginativa
intellectus speculativus (intellectus in habitu) = *noûs theoretikós*: intelecto especulativo (i. habitual)
intelligentia = *noûs*: intelecto, inteligencia
intentio = *lógos*: intención, noción, significación, entidad
iudicare = *krínein*: juzgar

lingua = *glôtta*: lengua

magnitudo = *mégethos*: dimensión, tamaño
materia = *hýle*: materia
motus= *kínesis*: movimiento

natura = *phýsis*: naturaleza
naturalis = *physikós*: físico
naturalista = *physiólogos*: naturalista
nervi = *neûra*: los nervios
nomen = *ónoma*: nombre
non generatus et incorruptibilis = *agénetos kai aphthartós*: inengendrado e incorruptible
non mixtus = *amigés*: sin mezcla, puro

opinio = *dóxa*: opinión
operatio = *prâxis:* acción
passio = *páthos*: afección, pasión
perfectio = *entelékheia*: perfección

permanens/remanens = *mónimos*: fijo, constante, permanente
perscrutari = *episkopeîn/zeteîn*: indagar
potentia = *dýnamis*: potencia
principium = *arkhé*: principio

qualitas/quale = *poión*: cualidad
quantitas = *posón*: cantidad
questio = *aporía*: cuestión, dificultad, aporía

reddere causam = *didónai lógon*: dar explicación o razón
rememoratio = *anámnesis*: reminiscencia, recuerdo
a remoto (sentire) = *ápothen*: de lejos, a distancia (sensación)
remotus (a ratione) = *álogos*: absurdo, incoherente, desatinado, alejado de la verdad
res intellecta = *nóema*: concepto
res sensibilis = *to aisthetón*: objeto sensible, el sensible

scientia = *epistéme*: ciencia, conocimiento científico
sensata et intellecta = *aisthetá kai noetá*: los sensibles e inteligibles
sensatus = *aisthetós*: sensible
sensus = *aísthesis*: sentido, sensación
sensus = *aisthetérion*: órgano sensorial
sensus communis = *koiné aísthesis*: sentido general o común
sentiens = *to aisthetikón*: la facultad sensitiva
sermo = *lógos*: discurso, razonamiento, explicación
sermocinalis = *dialektikós*: dialéctico
similis = *hómoios*: semejante
somnus = *hýpnos*: sueño
speculativus = *theoretikós*: especulativo, teórico
substantia = *ousía*: sustancia, entidad

tabula = *grammateîon*: tablilla, pizarrilla
transmutatio = *metabolé*: cambio

universalis = *to kathólou*: el universal

veritas/verum = *alétheia*: verdad
via = *méthodos*: método
virtus = *dýnamis*: facultad, potencia
virtus/anima nutritiva = *threptiké dýnamis/psykhé:* facultad/alma nutrititiva o vegetativa
virtus sensus/v. sensibilis = *aisthetiké dýnamis/psykhé*: facultad sensitiva
virtus rationabilis = *dianoetiké dýnamis/psykhé*: facultad discursiva o racional
virtus cogitativa = *tò bouleutikón*: facultad cogitativa, cogitativa
virtus imaginativa = *phantasía*: facultad imaginativa, imaginación
virtus rememorativa = *tò mnemonikón*: facultad rememorativa
vox = *phoné*: voz

BIBLIOGRAFÍA

I. FUENTES

a) Averroes

Averrois Cordubensis Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima *libros*, ed. de F. S. Crawford, The Mediaeval Academy of America, Cambridge (Mass.), 1953.
Averroès, *Grand Commentaire sur le Traité de l'Ame d'Aristote*, 2 vols. (el vol. 1 reproduce el texto latino de Crawford y el 2 contiene el texto árabe restituido por el profesor B. Gharbi de la Universidad de Túnez), Beit al-Hikma, Cartago, 1997.
Averroes' Middle Commentary on Aristotle's De Anima, ed. crítica del texto árabe, introducción, notas y glosario de A. L. Ivry, rev. de Muhsin Mahdi, The Egyptian Academy of the Arabic Language and Supreme Council of Culture, al-Qaira, 1994.
Epítome De Anima, ed. del texto árabe, introducción y vocabulario árabe-griego-español de S. Gómez Nogales, CSIC, Madrid, 1985.
Averroès, *L'intelligence et la pensée, Grand Commentaire du* De Anima, *livre III, 429a 10-432a 3-14*, trad. francesa, introducción, notas e índice de A. de Libera, Flammarion, Paris, 1998.
La psicología de Averroes. Comentario al libro sobre el alma de Aristóteles, trad., notas e índices de S. Gómez Nogales, prólogo de A. Martínez Lorca, UNED, Madrid, 1987 (contiene la traducción castellana del *Epítome*).
Averroes' Middle Commentary on Aristotle's De Anima, ed. crítica del texto árabe, trad. inglesa, introducción y notas de A. L. Ivry, Brigham Young University Press, Provo (Utah), 2002.
«Averroès: la doctrine de l'intellect matériel dans le *Commentaire moyen au* De Anima d'Aristote», presentación, trad. francesa y léxico de A. Elamrani-Jamal del cap. 3 del libro III «De la faculté rationnelle», en

AA. VV., *Langages et philosophie. Hommage à Jean Jolivet*, ed. de A. de Libera, A. Elamrani-Yamâl y A. Galonnier, Vrin, Paris, 1997, pp. 281-307.

Averroès, *Talhis kitab an-nafs (Commentaire moyen du livre De l'âme)*, trad. francesa de Abdelali Elamrani-Yamâl (inédita hasta ahora, pero utilizada por A. de Libera en Averroès, *L'intelligence et la pensée*).

Averroè, *L'incoerenza dell'incoerenza dei filosofi*, introducción, trad. italiana y notas de M. Campanini, UTET, Torino, 1997 (la mejor traducción disponible del *Tahâfut al-tahâfut*).

Das Kapitel über das Begehren aus dem mittleren Kommentar des Averroes zur Schrift über die Seele, ed. del texto árabe, trad. alemana, introducción e índices de H. Gätje, North-Holland Publishing Company, Amsterdam, 1985 (contiene el *Comentario Medio a* De Anima 432a 15-434a 21).

A. Hyman y J. J. Walsh, *Philosophy in the Middle Ages, The Christian, Islamic and Jewish Tradition*, Hackett, Indianapolis, ²1987, pp. 324-334 (incluye la traducción inglesa de A. Hyman de los *commenta* 4 y 5 del libro III del *Tafsîr del* De Anima).

Averroè e l'intelletto pubblico. Antologia di scritti di Ibn Rushd sull'anima, introducción de A. Illuminati, trad. de B. Chiorrini Dezi, L. Fortini y A. Illuminati, Orme/Manifesto Libri, Roma, 1996 (breve antología que incluye la traducción italiana de textos procedentes del *Tafsîr del* De Anima, del *Tafsîr de la* Metafísica (libro XII) y de otros dos escritos averroístas de tema psicológico).

«Averroes, *Tafsîr del* De Anima: sobre el intelecto» (introducción, trad. y notas de A. Martínez Lorca): *ÉNDOXA* (Series Filosóficas, UNED, Madrid) 17 (2003), pp. 9-61 (contiene la traducción castellana anotada de los principales *commenta* del libro III relacionados con el intelecto).

b) *Aristóteles*

Aristotelis Opera, ed. de I. Bekker, Academia Regia Borussica, Berlin, 1831. Edición arquetipo por cuyo número de página, columna y línea citamos las obras del Estagirita. Hay nueva edición de la Academia (Berlin, 1987), aunque no afecta al texto sino al contenido del vol. 3, ahora dedicado a los fragmentos de Aristóteles en un magistral trabajo filológico de Olof Gigon.

Aristotelis De Anima libri tres. Ad interpretum graecorum auctoritatem et codicum fidem recognovit commentariis illustravit F. A. Trendelenburg, Berlin, ²1877; la primera edición apareció en Jena (1833). Aparte de su meritorio esfuerzo en mejorar la edición de Bekker mediante nuevas lecturas de los códices disponibles, más la adición de un nuevo códice (*C. Parisiensis 2.034*), denominado «y», los comentarios de Trendelenburg que acompañan al texto son de notable interés por el aprovechamiento que hace de los comentaristas griegos.

Aristotle. De Anima, texto griego, trad. inglesa, introducción y notas de R. D. Hicks, Cambridge University Press, Cambridge, 1907; reed., Georg Olms, 1990. De especial utilidad son sus amplias notas, pp. 173-588.

Aristotelis De Anima, ed. de W. D. Ross, Oxford Classical Texts, Oxford, 1956; hay numerosas reimpresiones posteriores. Edición muy utilizada entre los estudiosos.

Aristotle's De anima, ed. y comentario de W. D. Ross, Oxford University Press, Oxford, 1961.

Aristote, De l'âme, ed. de A. Jannone, trad. francesa y notas de E. Barbotin, Collection Budé, Les Belles Lettres, 1966.

Aristotle De Anima Books II and III, trad. y notas de D. W. Hamlyn, Oxford University Press, Oxford, 1993.

A. Badawî, *Aristûtâlîs fî-n-nafs*, al-Qaira, 1954; reed., Beiroût, 1980. Contiene la traducción secundaria, *alia translatio*, usada por Averroes en el *Gran Comentario*.

Aristotle's De anima. Translated into hebrew by Zerahyah ben Isaac Ben Shealtiel Hen, ed. crítica con introducción e índice de G. Bos, London/New York/Köln, Brill, 1994. Contiene la versión hebrea de la traducción principal que utilizó Averroes en su *Gran Comentario*.

Aristóteles, *Acerca del alma*, introducción, trad. y notas de T. Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 1978.

Aristotele, *L'Anima*, trad., introducción y comentario de G. Movia, Luigi Loffredo, Napoli, 1979.

Aristote, *De l'âme*, trad., presentación, notas y bibliografía de R. Bodéüs, Flammarion, Paris, 1993.

c) *Avempace*

Avempace (Ibn Bāŷŷa), *El régimen del solitario*, introducción, trad. y notas de J. Lomba, Trotta, Madrid, 1997.

—, *Kitâb al-nafs li-Ibn Bajjah*, ed. de M. H. S. Ma'sûmi, Beiroût, ²1992; M. Asín Palacios, «Un texto de Avempace sobre la unión del intelecto con el hombre»: *Al-Andalus* 7 (1942), pp. 1-47.

J. Lomba, «Tratado del Entendimiento Agente de Avempace»: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, U.C.M. (Madrid), 1996, pp. 265-274.

Avempace, *La Carta del adiós y otros tratados*, ed., trad. y notas de J. Lomba, Trotta, Madrid (de próxima publicación).

d) *Comentaristas griegos*

Commentaria in Aristotelem Graeca (CAG): contiene los Comentarios o Paráfrasis al *De Anima* escritos por Temistio, Simplicio, Juan Filopón y Sofonías, siendo los editores del texto griego R. Heinze (Temistio) y M. Hayduck (el resto de autores). Los datos concretos de la edición son los siguientes:

Alexandri Aphrodisiensis, *De anima liber cum Mantissa*, ed. de I. Bruns, Berlin, 1887 (C.A.G., suppl. II, 1).

Ioannis Philoponi, *In Aristotelis De anima libros commentaria*, ed. de M. Hayduck, Berlin, 1887 (C.A.G., XV).
Simplicii, *In libros Aristotelis De anima commentaria*, ed. de M. Hayduck, Berlin, 1882 (C.A.G., XI).
Sophoniae, *In libros Aristotelis De anima paraphrasis*, ed. de M. Hayduck, Berlin, 1883 (C.A.G., XXIII, 1).
Themistii, *In libros Aristotelis De anima paraphrasis*, ed. de R. Heinze, Berlin, 1899 (C.A.G., V, 3).
Alessandro di Afrodisia, *L'anima*, trad. italiana, introducción y notas de P. Accatino y P. Donini, Laterza, Bari, 1996.
Thémistius, *Commentaire sur le Traité de l'âme d'Aristote*, trad. latina de Guillermo de Moerbeke, ed. de G. Verbeke, Brill, Leiden, 1973.
Themistius, *On Aristotle On the Soul*, trad. inglesa de R. B. Todd, Duckworth, London, 1996.
Philoponus, *On Aristotle on the Intellect*, trad. inglesa de W. Charlton, London, 1991.
The De Anima of Alexander of Afrodisias, trad. inglesa y comentario de A. P. Fotinis, Washington D.C., 1979.
Two Greek Aristotelian Commentators on the Intellect, trad. inglesa de R. B. Todd y F. M. Schroeder, PIMS, Toronto, 1990. Incluye la traducción del *De Intellectu* de Alejandro de Afrodisia y de la Paráfrasis de Temistio al *De Anima* de Aristóteles.

e) *Otras fuentes medievales*

Al-Kindî, «Epístola sobre el Intelecto», en R. Ramón Guerrero y E. Tornero Poveda, *Obras filosóficas de al-Kindî*, Coloquio, Madrid, 1986, pp. 150-152.
J. Jolivet, *L'intellect selon al-Kindi*, Brill, Leiden, 1971.
F. Rahman, *Avicenna's Psychology*, Oxford, 1952.
Avicenna, *Liber De anima, seu sextus de naturalibus*, ed. de S. Van Riet, Brill, Leiden, 1968, 2 vols.
Aristotle's De Anima. Eine verlorene spätantike Paraphrase in arabischer und persischer Überlieferung, texto árabe, trad. alemana, estudio de fuentes y glosarios de R. Arnzen, Brill, Leiden, 1998.
S. Alberto Magno, *De anima*, ed. de C. Stroick, en *Opera Omnia*, t. VII, 1, Aschendorff, Münster, 1968.
—, *De unitate intellectus*, ed. de A. Hufnagel, en *Opera Omnia*, t. XVII, 1, Aschendorff, Münster, 1975.
S. Thomae Aquinatis, *In Aristotelis librum De Anima commentarium*, ed. de A. M. Pirotta, Marietti, Torino, [3]1948.
—, *Commentaria in tres libros Aristotelis De Anima*, Institut Supérieur de Philosophie, Louvain, 1901.
—, *De unitate intellectus*, ed. de L. W. Keeler, Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1936.
—, *Quaestiones de anima*, ed. de J. H. Robb, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, 1968.

—, *Quaestiones de anima*, ed. de B. C. Bazán, en *Opera Omnia*, editio Leonina, Roma, 1996.
—, *Trattato dell'unità dell'intelletto contro gli Averroisti*, ed. de B. Nardi, Firenze, Sansoni, 1938.
—, *Commentario al De Anima*, trad. italiana, introducción y notas de A. Caparello, Abete, Roma, 1975.
—, *Comentario al libro del alma de Aristóteles*, trad. y anotaciones de M. C. Donadío Maggi de Gandolfi, estudio preliminar de G. P. Blanco, Fundación Arché, Buenos Aires, 1979.
—, *Contre Averroès. L'Unité de l'intellect contre les averroïstes*, trad. francesa, introducción y notas de A. de Libera, Flammarion, Paris, 1994.
Siger de Brabante, *Quaestiones in tertium De Anima. De anima intellectiva*, ed. de B. Bazán, Publications Universitaires, Louvain, 1972.
Juan Duns Escoto, *Quaestiones super libros Aristotelis De Anima*, en *Opera Omnia*, ed. Vives, t. III, Paris, 1891.
Pedro Hispano, *Obras Filosóficas I. Scientia libri de anima*, ed. de M. Alonso Alonso, S.I., Juan Flors, Barcelona, [2]1961.
Nicolás de Oresme, *Expositio in Aristotelis De Anima*, ed. de B. Patar, Louvain, 1996.
Sem Tob ibn Falaquera, *Libro del Alma*, nota preliminar, trad. del hebreo y notas de A. M. Riaño López y F. Samaranch Kirner, Universidad de Granada, Granada, 1990.

2. ESTUDIOS

Abdou, M. I., *Les Bases de la Certitude chez Averroès*, Université de Lille, Lille, 1973 (tesis doctoral).
Al- 'Alawi,Yamâl al-Dîn, «The philosophy of Ibn Rushd. The evolution of the problem of the Intellect in the works of Ibn Rushd», en *The Legacy of Muslim Spain*, Brill, Leiden, 1994, vol. II, pp. 804-829.
Baffioni, C., «Per un'interpretazione del concetto averroistico di intellecto agente», en *Contributi di Storia della Filosofia*, I, Napoli, 1985.
Ballériaux, O., «Thémistius et l'exégèse de la noétique aristotelicienne»: *Revue de la philosophie ancienne* 7 (1989), pp. 199-233.
—, «Thémistius et le Néoplatonisme: le *nous pathetikós* et l'inmortalité de l'âme»: *Revue de la philosophie ancienne* 12 (1994), pp. 171-200.
Barbotin, E., *La théorie aristotélicienne de l'intellect d'après Théophraste*, Louvain/Paris, 1954.
Bazán, B. C., «La noética de Temistio»: *Revista Venezolana de Filosofía* 5-6 (1976-1977), pp. 51-82.
Black, D., «Conjunction and the identity of knower and known in Averroes»: *American Catholic Philosophical Quarterly* 73 (1999), pp. 159-184.
—, «Consciousness and self-knowledge in Aquinas's critique of Averroes's psychology»: *Journal of History of Philosophy* 31 (1993), pp. 349-385.

Blumenthal, H. J., «*Nous pathetikós* in later Greek philosophy», en *Aristotle and the Later Tradition*, Oxford Studies in Ancient Philosophy, Oxford, 1991, pp. 191-205.
Davidson, H. A., *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect. Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect*, Oxford University Press, 1992.
Davidson, H. A., «Averroes on Material Intellect»: *Viator* (1986), pp. 91-137.
Donini, P. L., «L'anima e gli elementi nel *De Anima* di Alessandro di Afrodisia»: *Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino* 105 (1971), pp. 61-107.
Gätje, H., *Studien zur Überlieferung der aristotelischen Psychologie im Islam*, Heidelberg, 1971.
Genequand, Ch., «Platonism and Hermetism in al-Kindī's fi al-Nafs'»: *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften* 4 (1988), pp. 1-18.
Gómez Nogales, S., «Problemas alrededor del *Compendio sobre el alma de Aristóteles*»: *Al-Andalus* XXXII (1967), pp. 1-14.
—, «El destino del hombre a la luz de la noética de Averroes», en *L'homme et son destin*, Nauwelaerts, Louvain/Paris, 1960, pp. 285-304.
—, «Hacia una nueva interpretación de Averroes», en *Al encuentro de Averroes*, Trotta, Madrid, 1993, pp. 53-69.
—, «La inmortalidad del alma a la luz de la noética de Averroes»: *Pensamiento* 15 (1959), pp. 155-176.
Hyman, A., «Aristotle's Theory of the Intellect and its Interpretation by Averroes», en D. J. O' Meara, *Studies in Aristotle*, Washington, 1981, pp. 161-191.
Ivry, A., «Averroes' Middle Commentary on the *De Anima*», en *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy. Proceedings of the VIII International Congress of Medieval Philosophy*, Helsinki, 1990, pp. 79- 86.
—, «Averroes on Intellection and Conjunction»: *Journal of the American Oriental Society* LXXXVI/2 (1966), pp. 76-85.
Leaman, O., «Averroès, le *Kitab al-Nafs* et la révolution de la philosophie occidentale», en *Le Choc Averroès. Comment les philosophes arabes on fait l'Europe*, Paris, 1991, pp. 58-65.
Luchetta, F., «Sulla critica tomistica alla noetica di Averroè»: *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 73 (1981), pp. 596-602.
Maiza Ozcoidi, I., *La concepción de la filosofía en Averroes. Análisis crítico del Tahâfut al-tahâfut*, Trotta/UNED, Madrid, 2001.
Martínez Lorca, A., «La noética de Averroes en el 'Gran Comentario al Libro sobre el alma de Aristóteles'»: *La Ciudad de Dios* (Real Monasterio de El Escorial) CCXV (2002), pp. 815-871.
Merlan, P. *Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness: Problems of the Soul in the Neoaristotelian and Neoplatonic Tradition*, Den Haag, 1963.
Modrak, D. K.W., *Aristotle: The Power of Perception*, Chicago/London, 1987.

Montoya, J. S., «La doctrina del *nous* en los comentaristas griegos de Aristóteles»: *Estudios Clásicos* 27 (1985), pp. 133-148.
Moraux, P., «Le *De Anima* dans la tradition grecque: quelques aspects de l'interprétation du traité, de Théophraste à Thémistius», en *Aristotle on Mind and the Senses*, Cambridge University Press, Cambridge, 1978, pp. 281-324.
Nuyens, F., *L'évolution de la psychologie d'Aristote*, Publications Universitaires, Louvain, 1948; reed., Vrin, Paris, 1973.
Roccaro, G., *Conoscenza e scienza nel Tafsîr mâ ba'd at-Tabiah di Ibn Rushd*, Palermo, 1990.
Schofield, M., «Aristotle on the imagination», en *Aristotle on Mind and the Senses*, Cambridge University Press, Cambridge, 1978, pp. 99-140.
Sorabji, R., «The Ancient Commentators on Aristotle», en *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and Their Influence*, ed. de R. Sorabji, Ithaca, New York, 1990, pp. 1-30.
Taylor, R. C., «*Cogitatio*, *cogitativus* and *cogitare*. Remarks on the cogitative power in Averroes», en *L'élaboration du vocabulaire philosophique...*, pp. 111-146.
Ullmann, M., *Die Natur- und Geheimwissenschaften im Islam*, Brill, Leiden, 1972.